Annales du patrimoine

Revue académique consacrée aux domaines du patrimoine



N° 02 / 2004

Revue

ANNALES DU PATRIMOINE

Correspondance

Pr Mohammed Abbassa
Directeur de la revue Annales du patrimoine
Faculté des Lettres et des Arts
Université de Mostaganem
(Algérie)

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

ISSN : 1112 - 5020

La revue paraît en ligne une fois par an

Sommaire

Le concept de wihdat el wujud chez Ibn Tophaïl et Moïse de Narbonne

Abdelmadjid Aboura
Université de Tiaret, Algérie

Aborder les concepts d'Altérité, d'identité et d'Alter n'est pas sans ambiguïté dans le domaine des spiritualités surtout que cette terminologie s'est forgée à la seule lumière des études anthropologiques. Nous ne connaissons pas encore des études qui ont investi ces concepts dans la théosophie musulmane mis à part toutes les investigations sur le soufisme qui curieusement occupent de nos jours des espaces non négligeables.

De ce fait nous allons essayer d'aborder la question de l'Altérité et de spiritualité levant quelques voiles sur cette question de l'Unité de l'existence vue sous l'angle de l'Altérité. Nous irons de la simple étymologie à la redéfinition de l'Altérité dans le domaine de la théosophie, puis dépassant le conflit Alter - Ego nous conclurons notre exposé sur la grande problématique de l'Altérité : repenser l'Altérité qui longtemps fut considérée de l'exclusivité des sciences anthropologiques.

De l'étymologie au concept :

Le sens classique et commun du terme altérité vient de son étymologie: autrui (lat.) altrui, de alter, l'autre "Autrui" est nom commun, mais utilisé comme un nom propre, sans article et toujours au singulier, à la manière d'un pronom. En disant autrui la langue distingue - parmi tous les êtres différents de nous - un être défini exclusivement par la propriété de ne pas

être celui qui le désigne, tout en étant identique à lui. Ainsi "autrui" désigne-t-il quiconque est un autre moi que moi, un alter ego ! Autrui est ainsi pensé comme étant le même et un autre, le même que moi et un autre que moi, ayant un rapport de soi à soi, comme moi, sans être moi ! Cf. Levinas (1905 - 1995), pour ma part, l'Altérité que je conçois comme le concept opératoire définissant les rapports cognitifs sur l'horizontalité et la verticalité en quête ontologique et identitaire voire civilisationelle est admis dans le domaine de la théosophie musulmane (soufisme théologique) comme le pôle (-) par rapport au pôle (+) positivisant qui permet l'alternance et le dynamisme de la quête vers la vérité immuable et sans "alter - ego" donc vers Dieu : source contingente de l'altérité dans ses différents réceptacles (forme et substance) et aussi source originelle de sa propre unicité et unité dans / par l'être, l'homme archétype de l'essence même de la vérité gnostique.

J'ai choisi de vous parler du contenu doctrinal de Hayy Ibn Yaqdhan car c'est l'exemple même du dialogue des religions, la preuve en est là, il a été traduit presque dans toutes les langues indo-européennes et lorsqu'un peuple possède cette volonté de traduire c'est qu'il cherche le dialogue et la coexistence ontologique.

La première traduction hébraïque :

Elle a été faite par un auteur anonyme au début du 13^{e} siècle. Nous n'avons trouvé aucune indication sur ce traducteur, si ce n'est par l'intermédiaire du commentaire de Moïse de Narbonne fait sur cette même traduction. Les indices sur les conditions des penseurs juifs ouverts à la réflexion sur l'averroïsme nous sont donnés dans le commentaire de Moïse

lorsqu'il dit dans son introduction : "Nous avions déjà promis ce commentaire de Hayy à la fin de notre explication de l'épître sur la possibilité de la conjonction avec l'intellect agent d'Averroès mais nous en fûmes empêchés par des vicissitudes et par d'autres sujets de la spéculation".

Nous pouvons deviner le sort de ceux qui osaient se rallier à la pensée musulmane même lorsqu’il s’agissait de pures spéculations philosophiques : L'inquisition est un phénomène religieux qui n’épargne aucune religion soumise à la doxa de sa paroisse.

La première traduction latine :

Elle est de Pococke Edward (1671 et 1700), elle comporte les textes en arabe du récit de notre auteur sous le titre : "Philosophus auto-didactitus, sive epistola ABI jafar ebn thophaïl de haï ebn yaqdan, qwa ostenditur quomodo ex inferioum contemplative ad superirum notition ratio human asendere possit ex arabia in lingum latina versa ab edwardo pocockio".

Cette traduction a été considérée comme très illisible puisqu’il fallait recourir à l’arabe pour comprendre le contenu. Selon Léon Gauthier, il la qualifie d’exacte, mais d’une fidélité "poussée jusqu’à la servilité". Nous pouvons là aussi deviner que Pococke voulait restituer le sens exact de l’oeuvre en s’efforçant de se substituer à l’intuition extatique de notre auteur.

La première traduction hollandaise :

Elle fut réalisée à partir de la traduction de Pococke en 1672 sous ce titre : "Het Leeven Van Hai Ebn Yakdhan, in het Arabisch beschreven door Abu Jaafar ebn Thophaïl, en uit de

latynsche overzettinge van Eduard Pocock, A. M., in het nederduitsch vertaald". (La seconde édition ajoute Door S.D.B). Concernant ces dernières initiales données à la fin de la deuxième traduction, elles demeurent une énigme car lues de droite à gauche, elles désignent Benedict de Spinoza. A ce sujet Léon Gauthier nous apporte quelques explications.

Le mot de cette énigme a été donné semble-t-il, par W. Meijer, de la Haye, au cours d'un article paru en 1920 dans la revue hollandaise de philosophie, "tijdschrift voor wijsbegeerte". L'auteur de cet article avait constaté, dit-il, "qu'un exemplaire des opéra posthuma de Despinosa, appartenant à la bibliotheca Rosenthaliana d'Amsterdam, était relié avec une traduction d'un auteur arabe du XII^{e} siècle intitulée het leven Hayy ben yoqdhan, il s'agit de Hayy Ibn Yaqdhan d'Ibn Thophaïl)... Spinosa, dès sa jeunesse, s'était de plus en plus écarté du système de Descarte pour fonder sur la philosophie judéo-musulmane son propre système philosophico-religieux... c'est cette conformité de la pensée de Spinosa avec celle des philosophes arabes "qui le conduisit à recommander particulièrement le roman d'Ibn Tophaïl à ses amis, ce qui ensuite a donné lieu à la traduction de Johan Bouwmeester et à l'addition des lettres B.D.S".

Rappelons, pour le besoin de notre cause, que Spinosa s'était assigné comme objectif fondamental, la transmission d'un message libérateur à l'égard de toutes les servitudes, un message qui se veut porteur de joie pour donner la connaissance de la nature, c'est à dire de Dieu. Pour arriver à cette station de contemplation de la nature divine des choses, il faut accéder à celle des causalités qui donnent à chaque être,

dont l’homme, sa spécificité. De cette substance essentielle des choses, l’homme ne peut percevoir que deux attributs : L’étendue, c’est à dire le corps éternel dans une sorte d’idée platonicienne et la pensée qui ne peut appréhender que les moments du corps dans ses manifestations accidentelles ou temporelles.

Pour Spinosa, il existe trois modes de connaissance :

1) la croyance.
2) le raisonnement.
3) l’intuition rationnelle.

Hayy ibn Yaqdhan et les Quakers :

C’est en 1674 que parut la traduction de George Keith à partir de celle de Pococke. Elle fut intitulée sous l’explication suivante : "an account of the oriental philosophy sheiwing the wisdom of some renanned men of the east and particulary the profound wisdom of hay ben Yaqdhan, both in natural and devine things which men perfection writ originally in arabic by abi Jaafâr ebn Thophaïl, a philosopher by profession and mohametan by religion is demostrated by what steps and degrees, human reason, improved by dilligent observation and experience, may arrive at the knowledge qf natural things and from thence to dicovery of supernaturals, more especially of god the concenments of the word".

Les quakers avaient trouvé dans l’œuvre d’Ibn Tophaïl un topos commun avec leur vision mystique chrétienne qui conçoit la vérité en dehors de toute hiérarchie ecclésiastique, et que seule la lumière de l’esprit peut guider l’homme à rentrer en union avec Dieu.

Robert Barcaly avait trouvé dans son ouvrage, "the

apology", un exemple à suivre dans l'expérience mystique. Il y avait trouvé des arguments convaincants pour soutenir la thèse de "la lumière de l'esprit" qu'il avait développée dans son ouvrage. Il avait obtenu que l'exemple de Hayy Ibn Yaqdhan était une idée qu'il avait développée dans la doctrine des quakers : L'homme sincère et pur de son esprit, dont le cœur est ouvert à la réflexion profonde, parvient aux lumières divines sans avoir recours à la tradition religieuse héritée. Il peut se dispenser de la pensée sociale qui ne voit que l'intérêt du groupe dominant. Seule la lumière intérieure présente dans chaque âme peut appréhender ses vérités.

Cependant, les quakers, pour des raisons que l'on ignore, se sont réunis en 1779 et ont décrété une loi intérieure qui interdit la lecture du roman de Hayy ibn Yaqdhan. Ils ont supprimé ainsi "le rapport" de Barcaly dans les éditions suivantes de son ouvrage "the apology" dans lequel il incitait à la lecture de l'œuvre d'Ibn Tophaïl.

En 1686 apparut une autre traduction en anglais. Elle fut faite à partir de celle de Pococke par George Achwell sous le titre et l'explication suivante : "The history of Haï ebn Yokdhan, the indian prince or the self taught philosopher, written originally in arabic by abi Jaafar ebn Tophail, a philosopher by profession and mohametan by religion is demostrated by what steps and degrees, human reason improved by diligent observation and experience, may arrive at the knowledge of natural things and from thence to discovery of supernaturals, more especialy of gold the concenments of the world".

A la suite de cette traduction, Achwell, Keith et Barcaly

se sont mis d'accord sur le contenu doctrinal de Hayy qui ne contredit pas les révélations ni ne s'éloigne des religions d'Abraham, sauf qu'il expose une expérience mystique dans laquelle il montre la possibilité d'accéder à la connaissance divine par l'expérimentation et l'intuition dans le régime du solitaire.

La traduction allemande :

Faite sur la version latine de Pococke et sur la version anglaise de Simon Ockley par J. George. Elle fut intitulée : "der von sich sebt gelehrte weltweise. Fransfort, 1726".

La deuxième traduction allemande : par J.-G. Eichlorn intitulée : "der naturmensch, oder geschichte des Hai ebn Joktan, Berlin, 1783".

La traduction française de Léon Gauthier faite en 1900 (première édition) puis en 1936 (deuxième édition). Cette deuxième édition plus exhaustive et érudite nous renseigne sur la réception de l'œuvre d'Ibn Tophaïl par l'occident et sa compréhension à partir des connaissances compilées dans les différentes universités européennes.

La traduction espagnole :

Elle est faite à partir des textes arabes par D. Francisco Pons Boigues, publiée en 1900 sous le titre : "el filosofo autodidactico de aben Tofail". Sans doute d'autres traductions ont vu le jour depuis la dernière citée mais il est maintenant évident. Que la connaissance de l'autre doit passer impérativement par la connaissance de ses écrits et non par les médiats instrumentalisant la violence et l'affrontement. Qu'avons-nous fait nous dans les domaines e la traduction, peu ou rien.

Toutes ces traductions et commentaires ont admis que Hayy Ibn Yaqdhan révèle une alternative aux deux fondements théologiques et philosophiques : la foi ontologique, celle où le seul prophétisme agent demeure la raison illuminative : l'homme peut accéder aux vérités supérieures par sa simple raison spéculative mais en dehors du groupe humain donc de l’alter. L‘altérité de l’épître d’ibn Tophaïl intègre "l’autre" non dans un processus de démystification mais dans celui de l’identité voire de l’unité : le regard extérieur s’accomplit seulement dans le regard intérieur en quête de la vérité qui nourrit tous les êtres. La lecture de cet épître nous éclaire cette problématique de l’Alter - Ego car nous comprendrons que ce sont là les deux faces d’une même vérité, l’une ne peut exister sans l’autre sinon, croire que l’altérité est la seule opération cognitive à percevoir l’autre sans rechercher son propre moi dans l’autre c’est construire un univers mental monolithique, sans principe alternant le dynamisme interactif entre les êtres condamnés à vivre ensemble sur la terre de Dieu. Le racisme, le nazisme, l’inquisition, le rejet, l’émigration, l’exclusion, la marginalisation sont là tant d’exemples édifiants qui prennent leur source dans l’idéocentrisme et le théocentrisme. Les actes politiques n’en sont que des structures exécutantes.

Quant à Moïse de Narbonne, disciple d’Averroès, et du panthéon soufi andalou, il intègre dans sa doctrine mystique les fondements de la théorie de l'âme universelle de la théosophie musulmane. Il explique dans son commentaire(1) : "Tout prophète ne fait pas nécessairement savoir qui il est et n’en remontre pas au peuple en excipant de ses dons de prophète, ni n’enseigne les vérités comme il les a appréhendées par une

voie créée ou par un autre biais propre aux prophètes, ainsi que l'explique le métaphysicien Rabbi Moshé au sujet de Shem, de Eber et d'Abraham notre patriarche qu'il repose en paix : car je l'ai élu pour qu'il ordonne à ses fils et à sa maison après lui... (Gen. 18 ; 19). Et il arrive tant aux médecins des âmes qu'à ceux des corps que tout sage expert en science médicale ne la pratique pas nécessairement. Tu pourras en saisir le motif en scrutant une allusion dans ce traité, car je ne puis l'expliciter en ce lieu. Sache que l'homme doit, suivant son époque et sa génération, apprécier ses actes et ses propos ; il en résulte que, de même que certains se vantent de cette perfection que d'autres n'ont pas acquise, ainsi il existe des hommes qui l'ont acquise mais qui l'attribuent à d'autres, parce que leur perfection les contraint de ne révéler les choses parfaites qu'aux hommes parfaits. Et Ibn Tophaïl, l'auteur de cette épître, est de la catégorie des hommes parfaits, parvenu à une vision sans tache, et son intention profonde sera explicite pour tout homme intelligent".

C 'est cette interactivité alter - ego dans la pensée mystique judéo-chrétienne et musulmane et cette possibilité de la raison humaine et la foi illuminative qui permet de dépasser la pensée théocentrique et eschatologique de toute religion afin d'accéder à la quintessence de la foi monothéiste. Donc d'atteindre la gnose parfaite de toute religion qui, loin de s'opposer l'une à l'autre, se complémentarisent dans la foi unitive où Dieu et l'âme universelle sont les deux faces d'une seule vérité. C'est ce que le grand maître Al-Allaoui, sur la lignée de ses prédécesseurs (Ibn el Arabi et Ibn Tophaïl) laissa comme enseignements de paix de l'âme et de liberté de

l'homme, si l'on croit à son Médecin Martin Lings[2] aussi sur la base de notre approche de l'Altérité où autrui n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas."L'interactivité alter - ego enter Narboni et Ibn Tophaïl intègre dans les systèmes de pensée une reconnaissance d'une unité et ainsi exercice d'une sollicitude, avec tous les sentiments éthiques, que l'origine, religieuse, de l'expression implique. Cf. E. Leclerc : "C'est à moi de m'approcher de l'autre ; alors je deviens son prochain". En 1980, K. Wojtyla, alias Jean-Paul II, écrivait : "Le terme de prochain ne prend en considération que la seule humanité de l'autre... Il fournit la base la plus large pour la communauté, une base qui s'étend par-delà toute altérité".

Dans cet altruisme unitif, la théosophie rejette la tradition excluant de l'alter : "autrui" dit n'importe qui d'"autre" que moi pour peu qu'il ne soit pas moi. Avec le mot autrui, s'affirmait un égocentrisme radical qui définissait l'autre par rapport à soi : Sous couvert de neutralité, le mot autrui véhiculait l'idée d'une priorité, et ainsi d'un privilège de chacun par rapport aux autres : je passe avant l'autre !

Pour ma part, la reconnaissance de l'esprit (l'âme) de l'autre est une condition théologique de la voie soufie. Je ne réfute pas la thèse classiques de l'altérité anthropologique mais, il est grand temps de repenser ce concept qui était du seul domaine de l'anthropologie et de l'idéologie du colonialisme qui concevait que nous nous connaîtrions d'abord, et, forts de cette connaissance, nous irions à la rencontre d'autrui, que nous identifierions alors, par analogie avec nous-mêmes : solipsisme**.** Autrui ne serait que l'objet d'une connaissance

seconde et incertaine. Si je respecte l’avis des anthropologues, il n’en demeure pas moins que je n’adhère pas à la thèse de Lucien Malson, Les enfants sauvages (1964) qui voit dans la conscience collective, une source d’identification du « moi » parlant du domaine de la psychologie génétique, il pense que privé très tôt du contact de ses semblables, l'enfant sauvage est dans l'impossibilité à jamais d'accéder à la conscience de soi.

L’expérience de Hayy se propose comme une antithèse car l’objectif ultime, la raison d’être du héros d’Ibn Tophaïl, Hayy Ibn Yaqdhan, est de montrer comment on peut réaliser la conjonction de l’intellect hylique avec l’intellect agent, l’intelligence préposée au gouvernement de ce monde selon la cosmogonie néoplatonicienne médiévale. Pour rendre compte de sa naissance, l’auteur expose deux hypothèses : l’une étant la génération spontanée, la croissance de l’enfant va de paire avec le développement de ses facultés mentales. Il commence donc par connaître les choses sensibles et découvre, peu à peu, que derrière la multiplicité ici-bas, se profile un principe d’unité qui coordonne tout. Voyant que toute chose dépend d’une autre pour sa venue à l’être.

Hayy comprend enfin que l’univers, dans son ensemble, doit former un tout qui a peut-être été créé, ou bien qui a existé de tous les temps. Reflétant les hésitations des penseurs de son temps, Ibn Tophaïl se garde bien de faire trancher cette question épineuse de l’éternité ou de l’adventicité de l’univers par Hayy. De manière assez significative, il insiste sur le fait que l’univers, dans un cas comme dans l’autre requiert un agent pour le maintenir dans l’être. Cet agent est nécessairement une forme, que Hayy ne peut tenter

d’appréhender qu’au moyen de son intellect mais en dehors de tout groupe social ou culturel.

Désireux de pousser le plus loin possible cette appréhension de la forme de l’univers ou de l’intellect premier, Hayy comprend enfin qu’il doit tenter de ressembler au seul être qui soit véritablement un, à savoir Dieu. Grâce à des exercices assidus, il parvient à s’abstraire de toute matière, à accéder à un état d’extase. Dans ces pages qui comptent parmi les plus belles du mysticisme philosophique, Ibn Tophaïl fait découvrir à Hayy, non point l’être suprême, mais son reflet dans l’Univers.

C’est une sorte de soleil, source surabondante d’une aveuglante lumière qui surgit soudain à la vue du solitaire, et qui diffuse ses rayons à travers les niveaux d’être pour aboutir à "un reflet dans une eau tremblotante". Ibn Tophaïl insiste bien sur le caractère ineffable de cette vision et sur le complet anéantissement de soi pour y parvenir. Il est d’ailleurs intéressant de noter que c’est en commentant cette vision extatique de Hayy que Moïse de Narbonne établit une sorte de tableau de correspondances entre les sefirots des Kabbalistiques, les intellects séparés des philosophes et les sphères. C’est probablement le passage de toute l’œuvre de ce théosophe juif où il pousse aussi loin une volonté d’harmonisation entre l’enseignement de la kabbale et celui de la tradition théosophique de l’Islam.

En guise de conclusion, Ibn Tophaïl montrera que ce que vit Hayy dans sa vision ne différait pas, quant au fond, de ce que pouvait voir le fidèle de la religion révélée ; le premier voit la vérité dans sa splendeur presque originelle tandis que le

second en perçoit la figure symbolique.

Or une vérité ne saurait contredire une autre. En vue de vérifier ce postulat, Ibn Tophaïl fait en sorte que Hayy sorte de son isolement. Il organise une rencontre avec Açal (Abçal), homme religieux désirant fuir la solitude des hommes. Grâce à cette rencontre Hayy sera instruit des vérités enseignées par les religions révélées ; confrontant ses vues avec celles de son nouveau compagnon, il constatera que les résultats de sa propre sagesse ou philosophie, ainsi que les enseignements de la religion positive ne font qu'un, si ce n'est que cette dernière a ressenti la nécessité de graduer la vérité selon la capacité d'assimilation de ses auditeurs. Les deux hommes comprennent que les anthropomorphismes du Coran (et de la Bible pour Narboni) ne servent qu'à rendre certaines choses sublimes un peu plus accessibles aux vulgaires.

Intervient alors un épisode dans la vie des deux hommes qui nous fournit d'importantes indications sur les conceptions politiques d'Ibn Tophaïl. En effet, voulant que les autres tirent profit de leurs découvertes, les deux compagnons embarquent dans un navire qui les conduit vers l'île voisine habitée par des hommes de non-aloi. On leur fit initialement bon accueil, mais les visages de leurs interlocuteurs devenaient plus sombres au fur et à mesure qu'on leur exposait les idées nouvelles. Découragés, les deux hommes s'en retournèrent vivre dans leur île déserte, convaincus que toute société était irrémédiablement corrompue. Il ne faudrait pas y voir une condamnation définitive de toute vie en société par Ibn Tophaïl ; son enseignement est plus nuancé : la religion est un phénomène social qui englobe les réalités d'un groupe humain donné à une

époque donnée.
Par conséquent, L’âme raisonnable d’un homme atteindra par elle-même les mêmes réalités supérieures auxquelles la religion révélée est censée faire accéder ses tenants. Il reste que c’est la spiritualité qui l’emporte sur l’exiguïté de la religion positive, laquelle n’en demeure pas moins, la norme dans tout groupe humain.

Sur le plan discursif, j’adhère par contre à la théorie de Sartre, l'Etre et le Néant (1943) où il conclut son analyse : "Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même". (Sartre) et dans l’épître de Hayy autrui c’est tout simplement la quête existentielle de l’âme universelle donc de l’unité de l’existence. C’est pour cette raison que nous avions innové dans notre thèse de Magister(3) en introduisant le concept d’auto psychégraphie en donnant au mot psyché son sens premier : l’âme.

L’auteur Ibn Tophaïl lui même explique que son récit est le reflet de sa propre expérience mystique : "nous voulons te faire suivre les chemins que nous avons suivis avant toi, te faire nager dans la mer que nous avons déjà traversée, afin que tu arrives où nous sommes nous-mêmes arrivé, que tu constates toi-même ce que nous avons constaté, et que tu puisses te dispenser d’asservir ta connaissance à la notre (...) je te conduirai par le chemin le plus droit, le plus exempt d’accidents et de dommages, quoique présentement il ne m’ait été donné d’apercevoir qu’une faible lueur, à titre de stimulation et d’encouragement à entrer dans la voie. H.I.Y.P. 17"(4). Cette parole émerge donc d’un univers de lumière et de connaissance; celui qui la détient remonte des profondeurs de

sa propre âme et s’engage à écrire ses états. Mais la question fondamentale et qui est certainement l’un des objectifs de ce colloque est comment dépasser le conflit entre Soi-même et l’Autre ?

Comment dépasser le conflit alter / ego :

Il est important de souligner que Freud reprenant la formule "Homo homini lupus" voulait prouver que l'homme était naturellement enclin à nuire à ses semblables. Son argument : Si l'homme était bon de lui-même il ne serait pas nécessaire de lui demander d'aimer son prochain ! On voit que c’est Rousseau qui était sa cible, mais évitons de rentrer dans cette polémique théoricienne. Le soufisme est la doctrine qui conçoit à juste titre que l’altérité et l’ego sont les deux faces d’une même vérité. Les écrits dans la tradition théosophique ne manquent pas mais citons à titre d’exemple ce modèle poétique : Mon cœur est devenu capable de toutes les formes Une prairie pour les gazelles, un couvent pour les moines, Un temple pour les idoles, la Ka’ba du pèlerin, Les tables de la Thora, le livre du Coran" Ibn Arabi. Ou encore, de notre école soufie : "Celui qui a réalisé la vérité immuable ne trouve plus de place à l’Altérité" Cheikh Al-Alaoui.

Cependant, le dépassement Alter / ego ne peut être accompli que par l’Amour sublime, l'amour de l’essence divine, l'élan vers cette inaccessible vérité qui se trouve en chacun de nous, au cœur de chacun de nous, et vers laquelle, de façon consciente ou inconsciente, tout notre être raisonnable aspire. Je mets l'accent sur l'inaccessibilité, sur la distance, sur le Tout Autre, parce que dans cette relation-là, la véritable unité ne peut se réaliser que dans la conscience d'une

transcendance voire d’une mortification de l’Ego la vérité doit nous attirer en permanence, au-delà de nous-mêmes, et ce n'est que dans ce lieu où il n'y a plus de conscience de l’altérité et de l’Ego, où il n'y a plus qu'unité, que se réalise la véritable union. Ecoutons, par exemple, Rûmi, le saint de Konya, fondateur des derviches tourneurs, parler de ce passage de la dualité à l'unité. L'Amour s'exprime vraiment lorsque l'Amant, l'Aimé et l'Amour lui-même ne font plus qu'un : "Quand l'homme et la femme deviennent un, tu es cet un. Quand les unités sont effacées, tu es cette unité. Tu as façonné ce "je" et ce "nous" afin de pouvoir jouer au jeu de l'adoration avec toi-même, afin que tous les "je", les "tu" et les "nous" fassent leur communion.

Ecoutons cet autre poème de Rûmi : "Si je cherche mon cœur, je le trouve dans ton quartier. Si je cherche mon âme, je la trouve dans tes cheveux. Cet amour est un remède - l'amour nous délivre du mal le plus profond, ce mal toujours présent pour détourner les choses, leur finalité, leur réalité, le mal de notre moi, de notre ego. L'amour véritable, l'amour absolu, l'amour profond nous délivre de cet ego - il est le seul à pouvoir le faire et à nous faire".

De même, l'amour véritable ne laisse rien, nous dépouille de tout. Aucun reflet de notre moi ne subsiste, tout est consumé.

Nous sommes maintenant à même de comprendre la thèse fondamentale de l’unité de l’existence : L’homme vertueux est avec son ami (Dieu) dans une relation semblable à celle qu’il entretient avec lui-même, car son ami est un autre lui-même... C’est en partant de cette relation de soi à soi que tous les sentiments qui constituent l’amitié (al khilatu) se sont ensuite

étendus aux autres".

De la même vision de l'Alter qu'a eu Moise de Narbonne(5) sur l'Islam, nous ne pouvons que glorifier sa démarche et ainsi considérer que toutes les autres religions ne peuvent que nous éclairer sur le fait humain et renforcer davantage le lien existentiel qui existe entre les hommes.

Conclusion :

Pour conclure, permettez-moi de reposer cette problématique de l'Altérité par cette judicieuse réflexion de Gérald Baril(6). Je finirai par proposer au colloque une problématique des concepts car je conçois que "el ghaïriya" en théosophie musulmane signifierait "autre que Dieu lui-même" par rapport au concept d'Altérité anthropologique qui désignerait plutôt "le regard identificateur" dans le rapport dominant vs dominé et observant vs observé.

Nouvelle problématique de l'Altérité discursive :

Prenant la parole lors du 25e anniversaire de fondation du département d'anthropologie de l'Université Laval, Maurice Godelier concluait son allocution en prédisant "de beaux jours pour l'anthropologie". Piquée au vif, semble-t-il, une personne présente (de sexe féminin et à la peau noire) se leva alors pour déclarer sur le ton de la provocation : "l'anthropologie doit mourir pour que nous, Africains, puissions enfin retrouver notre identité". Considérant qu'aucun individu et qu'aucun groupe ne veut plus être défini comme autre de quelqu'un (ou comparé à une culture étalon) et que tous revendiquent être pleinement quelqu'un, n'est-ce pas l'association entre altérité et anthropologie qui est mise en cause ? Faut-il que l'anthropologie meure pour que vive l'identité ou faut-il plutôt

que meure une certaine idée de l’altérité ?

Selon Hegel, "Les choses finies (...) Sont finies dans la mesure où elles n’ont pas complètement en elles-mêmes la réalité de leur concept, mais ont besoin d’autres pour cela" (Hegel 1816 : 276). Le philosophe situe la vérité dans un rapport entre la pensée et le fait, entre subjectivité et existence objective, ou, plus généralement, entre intériorité et extériorité.

Dans son acception hégélienne, l’altérité est au fondement de la réflexivité humaine et ne saurait être l’apanage de l’anthropologie, ni même des sciences sociales. Par contre, Barthes montre bien que l’altérité peut être explorée dans une perspective sociologique, comme révélateur de processus d’identification. Vue à travers ce prisme, la recherche de l’autre proposée par la discipline anthropologique révélerait-elle son vrai visage ?

Il est connu et admis que l’anthropologie, en tant que discipline distincte, est née du colonialisme. À l’origine de l’anthropologie sociale et culturelle, l’autre est exotique, associé au lointain, à un étranger qui n’est pas sans exercer une certaine fascination.

Les observateurs. Puis, la discipline adopte progressivement une vision synchronique de l’altérité, où les sociétés exotiques sont vues non plus comme des stades plus ou moins antérieurs à la modernité mais comme des voies parallèles.

S’il est vrai, comme Mauss nous l’a appris, que l’ethnologie est un mode original de connaissance plutôt qu’une source de connaissances particulières, nous en conclurons seulement qu’aujourd’hui, l’ethnologie s’administre

de deux manières : à l’état pur, et à l’état dilué. Chercher à l’approfondir là où sa méthode se mélange à d’autres méthodes, où son objet se confond avec d’autres objets, n’est pas le fait d’une saine attitude scientifique".

La notion de pureté est une clé de l’œuvre de Lévi-Strauss. En termes lévi-straussiens, l’anthropologie pure n’est possible que dans les limites d’un rapport d’observation dont l’optimisation est assurée par le statut d’étranger de l’observateur au sein de la communauté étudiée. L’"étranger" doit être entendu dans ce contexte comme membre d’une société moderne et "communauté étudiée" comme société échappant à la modernité. Il y a donc là implication d’un double niveau de pureté, où la relation pure est conditionnelle à un observateur et à un objet ayant été en quelque sorte protégés l’un de l’autre.

Mais le monde ne peut être préservé de lui-même et Lévi-Strauss a admis que l’anthropologie pure, telle qu’il la conçoit, devient de moins en moins praticable au fur et à mesure que ces petites sociétés isolées sont intégrées dans le réseau planétaire d’échanges matériels et symboliques. La difficulté résiderait donc désormais dans la nécessité de recréer, méthodologiquement, le "regard éloigné" à l’intérieur d’un monde unifié et sur le plan de la théosophie seuls l’amour du divin et de l’humain par théophanie peuvent sauver l’anthropologie de sa crise récente car il n’y a plus de dominant / dominé ni observant / observé mais plutôt une altérité en paradigme et en verticalité. Lévi-Strauss révèle ainsi le lien entre sa conception de l’anthropologie et sa conception de la science, dont témoigne aussi son désir de voir un jour

l'anthropologie se faire une place dans le giron des sciences de la nature et pourquoi pas dans les sciences de la sagesse unitive. On comprend alors son insistance à vouloir maintenir une nette démarcation entre l'observateur et son objet.

Certes, toute recherche scientifique postule un dualisme de l'observateur et de son objet. Si les sciences sociales et humaines sont véritablement des sciences, elles doivent préserver ce dualisme, qu'elles déplacent seulement pour l'installer au sein même de l'homme : la coupure passant alors entre l'homme qui observe et celui ou ceux qui sont observés".

Or, cette recherche de la pureté dans la distance et, pourrait-on dire, dans l'exotisme, n'aurait-elle pas été une limitation scientifique de l'anthropologie, quelle que soit la société étudiée ? Il semble en effet que cette orientation ait produit une anthropologie des sociétés industrialisées qui s'est intéressé aux phénomènes de périphérie, aux groupes et aux individus marginaux. Ainsi, l'anthropologie aurait toujours tendance à marginaliser ce qu'elle touche. Un des effets de cette distance, méthodologiquement entretenue, est certainement d'idéaliser l'autre, c'est-à-dire de renforcer la relation d'altérité au point de ne pas se sentir concerné par son vis-à-vis. Dans la relation anthropologique pure, l'autre est avant tout objet d'étude, objet de curiosité. "Le sociologue objectivise, de peur d'être dupe. L'ethnologue ne ressent pas cette peur, puisque la société lointaine qu'il étudie ne lui est rien, et qu'il ne se condamne pas, par avance, à en extirper toutes les nuances et tous les détails, et jusqu'aux valeurs ; en un mot, tout ce dans quoi l'observateur de sa propre société risque d'être impliqué".

Bien sûr, l'anthropologie n'est pas monolithique et l'on pourrait sans doute recenser maintes expériences de recherche contrevenant, d'une manière ou d'une autre, au modèle dominant. Il reste que ce patron est encore celui sur lequel repose largement la défense institutionnelle de la spécificité de la discipline à l'intérieur des sciences sociales quand, dans le même temps, on dit l'anthropologie en crise, en mal de son objet.

Ce qu'il est convenu d'appeler la crise de l'anthropologie n'est pas sans avoir entraîné des réactions désemparées (Copans 1987). Par contre, un certain nombre d'anthropologues, qui voient leur démarche comme "offensive, non comme position de repli des déçus de l'exotisme" (Augé 1994 b : 7), veulent aujourd'hui pratiquer une anthropologie dont l'objet est une humanité contemporaine où se redéfinissent l'altérité et l'identité, au contact d'une diversité de dimensions en constante composition et recomposition. Ces anthropologues, en tentant de redéfinir la méthode anthropologique à travers leurs pratiques, dirigées principalement + mais non exclusivement + vers leurs propres sociétés, souhaitent l'émergence d'une anthropologie renouvelée, dont les contours sont encore à préciser.

Pour Marc Abélès, par exemple, la difficulté commence lorsque l'on se tourne vers les sociétés modernes, parce qu'alors l'observateur se situe dans son propre univers ; il ne peut donc plus compter sur la distance qui s'impose d'elle-même dans la rencontre avec une société éloignée. L'anthropologue peut alors être tenté de chercher, comme plusieurs l'ont fait, le relief, l'étrange, l'exotique à l'intérieur

de sa propre société, mais alors, cette voie, si elle devait être généralisée, condamnerait l’anthropologie à l’étude des marginalités. Abélès laisse entendre que l’anthropologie européaniste a fait fausse route en considérant l’éloignement comme une qualité de l’objet étudié. Il propose plutôt de voir autrement ce qui nous est familier, c’est-à-dire de recréer une distance par rapport à l’objet au moyen de l’approche.

Pour un ethnologue habitué aux univers exotiques, c’est bien une anthropologie de la platitude qui s’impose quand il tente d’appliquer ses méthodes à la société française. Il ne s’agit plus désormais de se familiariser avec une autre culture inconnue, mais au contraire de créer artificiellement une distance par rapport aux évidences de notre monde quotidien, d’échapper en quelque sorte à cette proximité aveuglante de l’objet" (Abélès 1989 : 17).

Un constat similaire est fait, à l’endroit de l’anthropologie britannique, par Anthony Cohen (1989). Ce dernier met en lumière le fait que, surtout au cours des années 1960 et 1970, les anthropologues britanniques ont eu tendance, même à l’intérieur des frontières nationales, à concentrer leurs recherches sur les communautés les plus éloignées, ou sur les plus manifestement différentes, comme il était d’ailleurs de mise dans l’ensemble des travaux anthropologiques du monde industrialisé. Cohen voit dans cette tendance la manifestation d’une double erreur : la confusion entre altérité et différence manifeste, et, ultimement, la surestimation de l’altérité au détriment de l’identité. Selon cet auteur il faudra, pour sortir de l’ornière, admettre que les problèmes qui nous préoccupent chez les autres sont avant tout les nôtres, et agir en

conséquence.

Autrement dit, si on ne veut pas limiter l’anthropologie à une quête de l’exotisme chez soi, il faudrait replacer les événements familiers dans une perspective qui en révèle le sens non immédiatement perçu. Mais alors, on se dit qu’il s’agit là d’une démarche privilégiée depuis toujours par la sociologie et que, si l’anthropologie doit démontrer une spécificité, on n’a peut-être pas le choix, après tout, de lui définir un objet spécifique.

C’est la conclusion à laquelle semble en être arrivé Marc Augé, pour qui les rapports historiques de l’anthropologie à l’altérité prédisposent la discipline à l’étude de caractéristiques particulières du monde moderne, qu’il qualifie de "surmoderne". Augé tente de tirer leçon à la fois des expériences de recherche en milieu exotique et des recherches dirigées vers les sociétés modernes occidentales. Ainsi, il dira (1989) qu’en étudiant des sociétés éloignées nous avions vu du même dans l’autre et que l’étude de nos sociétés nous a appris qu’il y a aussi de l’autre dans le même. De là, il semblerait évident que l’anthropologie ait construit historiquement sa spécificité : l’étude des questions d’identité et de culture, vues comme indissociables ; une spécificité par ailleurs généralement reconnue à l’extérieure de la discipline. "L’objet ultime de la recherche anthropologique (...) est, selon Gérald Baril, l’étude des procédures de construction du sens à l’œuvre dans les diverses sociétés et qui dépendent à la fois d’initiatives individuelles et de symboliques collectives" (Augé 1994 a : 21).

Pour préciser davantage, Augé attire l’attention sur le fait

que les structures et les processus mis au jour par l'anthropologie dans les sociétés exotiques n'étaient pas totalement étrangers à ce qu'on peut observer aujourd'hui à l'échelle de la planète. Le stade actuel de développement des échanges de biens et d'informations, qui donne lieu à ce que Augé appelle le "rétrécissement de la planète", s'accompagne d'un emballement des processus générateurs d'altérité. Pour Augé (et là-dessus il emporte l'adhésion de Gérald Baril), il n'y a plus de société autre, il y a une contemporanéité unique : "le monde lignager et le monde industriel sont non seulement tous deux contemporains mais appartiennent à une même modernité" (ibid., 21). C'est donc dire que cette contemporanéité implique des réalités nouvelles qui peuvent être appréhendées par la sensibilité particulière de l'anthropologie, telle qu'elle s'est faite au contact premier des sociétés autres. "Or à l'heure des médias et de la mort de l'exotisme, il se produit un court-circuit qui confronte directement chaque individualité à l'image du monde : à la difficile symbolisation des rapports entre hommes succèdent une multiplication et une individualisation des cosmologies qui constituent par elles-mêmes, aux yeux de l'anthropologue, un objet d'études démultiplié, fascinant, paradoxal et inédit".

Le défi lancé à l'anthropologie par le monde contemporain (ou les mondes), serait donc de comprendre une humanité à la fois intégrée dans un même réseau et engagée dans une diversité de processus d'identification. Pour relever ce défi, les anthropologues devraient selon Augé : "étudier la "crise du sens", la "crise de l'altérité" là où elle se manifeste sous ses formes les plus diverses et éventuellement les moins

attendues. Il lui faut choisir des terrains et construire des objets à la croisée des mondes nouveaux où se perd la trace mythique des lieux anciens" (Augé 1994 b : 131).

C’est donc dire que la spécificité de l’anthropologie ne serait plus ni une connaissance de l’intérieur de sociétés éloignées ni un "regard éloigné" sur des sociétés proches, mais le repérage et la caractérisation de mondes particuliers qui interagissent pour constituer le monde global. Parmi ces mondes "nouveaux" sur lesquels l’anthropologie doit porter son regard, Augé propose de concentrer notre attention sur l’individu, les phénomènes religieux et la ville (1994 b : 131 - 132). Il précise bien, cependant, que ces mondes apparaissent comme nouveaux parce qu’on ne peut plus désormais les voir que dans un contexte global. Chacun des ces mondes ne peut donc être vu désormais que dans ses relations aux autres mondes. L’objet de l’anthropologie ne serait donc plus des entités autonomes et isolées mais bien des carrefours, en quelque sorte, des échangeurs où se rencontrent diverses tendances.

Le projet de Marc Augé, avancé sous forme de manifeste dans "Pour une anthropologie des mondes contemporains (1994 b)" semble au premier abord s’accorder avec la mort de l’exotisme, mais, d’un autre côté, il assigne à l’anthropologie des secteurs de la contemporanéité qui seraient davantage de son ressort exclusif. Faisant cela, il tend à réitérer l’enfermement de la discipline dans un domaine clos, un peu à la manière de ce que Marc Abélès et d’autres ont fustigé comme travers de l’ethnologie européaniste. En ce sens, Marc Augé fait resurgir un nouvel exotisme, interne à la culture

contemporaine globale, dont les manifestations seraient éparses et difficilement saisissables, et la mission de l'anthropologie serait toujours de traquer une altérité qui, plutôt que de s'amenuiser et de disparaître, emprunterait de nouveaux masques.

Deux questions demeurent alors ouvertes et valent qu'on y prête attention : premièrement, est-il possible qu'une spécificité de l'anthropologie s'affirme sans risquer d'entraver sa portée scientifique et, deuxièmement, la solution à la crise de l'anthropologie ne réside-t-elle pas dans une critique approfondie de la notion même d'altérité ? Notion obsolète dans l'espace où la dualité et la pluralité se fondent dans un monde où toutes les frontières s'estompent.

Notes :

1 - Le commentaire de Moïse de Narbonne (1300 - 1362) sur le Hayy Ibn Yaqdhan d'Ibn Tufaïl (mort en 1185). Hayoun M. (Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge) INIST, CNRS.

2 - Martin Lings : un Saint musulman du vingtième siècle, le cheikh Ahmed al Alaoui, Edition traditionnelle, Paris V, 1978.

3 - Aspects et fonctions du récit initiatique dans la tradition théosophique de l'Islam, soutenue à l'université d'Oran, 2002.

4 - Léon Gauthier : Hayy Ibn Yaqdhân, Roman philosophique d'Ibn Tophaïl, traduction française, 2e édition, imprimerie catholique, Beyrouth 1936, p. IX.

5 - Moise ben Josué de Narbonne, dit Moshé Narboni ou encore de son nom provençal Maestro Vidal Belshom, est né aux alentours de 1300 à Perpignan dans une famille issue de Narbonne. Il mourut probablement vers 1362. Moïse de Narbonne a constamment cherché à mettre en harmonie la tradition biblio-talmudique à la tradition théosophique de l'Islam de son temps Averroïste, convaincu, il du s'exiler à Fès (Maroc) où il embrassa l'Islam après avoir été excommunié par ses semblables du

fait d'affirmer que l'Islam est en fait une véritable religion révélée et que la pensée unitive de la Kabbale (le Zohar) est en fait l'annonce de la vérité musulmane.

6 - Chercheur post-doctoral INRS - Culture et Société, Montréal.

La spiritualité aujourd'hui ou la voie du juste milieu

Cheikh Khaled Bentounès
Zawyya Alaouia Mostaganem, Algérie

De tout temps l’homme a essayé d’appréhender, de réfléchir à son destin afin de donner un sens à sa vie, à sa mort inéluctable et de répondre à l’angoisse provoquée par ses interrogations sur l’après mort.

En effet, aussi loin que l’on puisse remonter dans l’histoire de l’aventure humaine nous trouvons trace de croyances et de rites car l’homme est mû, par un besoin inné chez lui, de relier ses réflexions à une dimension sacrée, religieuse ou spirituelle.

Cet héritage lointain de l’humanité n’est il pas l’expression de sa quête permanente de connaissance de l’inconnaissable ? Dans sa vision partielle de la vérité l’homme a adoré les éléments de la nature, créé des idoles, divinisé des hommes, inventé des rites magiques, des concepts, des théologies... Mais au fond, cela n’est il pas l’émanation du désir constant de réaliser en lui l’état de l’Unité transcendantale : lien qui rattache sa vie par delà la mort à l’éternité, source de toute manifestation ? "Mais plus vaste encore sont les propos sur l’homme, car l’homme est un problème pour l’homme", a dit le soufi Al-Tawhidi(1).

Cela est incontestable, l’homme n’a élaboré sa pensée que par rapport à sa vision, son interrogation, du monde et de l’univers.

Ainsi sont nées les civilisations humaines et avec elles, la conscience universelle. L'homme s'est distingué de l'animal par son intelligence ; sa capacité à s'adapter, à concevoir des règles de vie, des lois, des philosophies et des vertus morales. C'est le passage de l'homme biologique à l'être spirituel porteur de cette conscience universelle qui permit l'épanouissement de la société humaine. Les croyances et les religions furent le foyer-laboratoire où naquirent les différentes cultures avec leurs multiples richesses.

La religion, dans ce qu'elle a d'essentiel, de spirituel, n'a de sens que si elle relie l'homme à l'Absolu. Elle l'invite par une expérience vivante et intime, réconciliant le corps et l'esprit, à s'éveiller aux réalités subtiles. Elle lui permet d'atteindre l'équilibre et l'épanouissement de son être.
Pour se parfaire en l'homme, elle a besoin d'un cheminement balisé, fruit de l'expérience, de la sagesse et de la connaissance de ceux qui l'ont devancée.

C'est par cette transmission fidèle et complète, que l'homme se rattache aujourd'hui à cet héritage précieux et fécond. C'est le lieu de ressourcement où se perpétue la transmission de la tradition vivante d'une génération à une autre.

A notre époque la confusion est grande entre spiritualité et religion. Il s'avère même que certains religieux craignent, voire condamnent le spirituel car celui ci libère l'homme par une réflexion profonde et une méditation attentive du dogmatisme étroit de la dialectique et de la casuistique théologique. Cet enseignement permet de retrouver en nous la connaissance qui structure et nourrit la conscience. Cela nous conduit à

expérimenter un état d’être en harmonie avec la réalité qui nous entoure.

En ce sens la tradition soufie prêche la voie du juste milieu entre le temporel et le spirituel, entre la loi (*charia*) et la vérité (*haqiqua*). Si la première est un moyen d’adoration, une aide et un garde-fou permettant à l’homme de vaincre ses passions, d’atténuer son égoïsme et d’ouvrir son cœur à la générosité et au respect d’autrui, la seconde lui permet de vivre l’intime expérience de la présence divine.

Par ailleurs la loi ou *charia* s’avère, en elle même, impuissante et dénuée de sens si elle se pratique sous la contrainte : "Nulle contrainte en matière de religion..." affirme clairement le Coran (s. 2 v. 256).

Elle n’a de sens que si elle repose sur la foi (*iman*) qui rattache notre conscience à l’unité transcendantale. Elle est une force, une énergie qui pousse l’homme vers la certitude, la réalisation de son être d’étape en étape, de l’extérieur vers l’intérieur et de l’intérieur vers l’extérieur. Elle crée ainsi un double mouvement qui relie le relatif à l’absolu, l’individualité de l’être au principe éternel et essence première de toute manifestation : "Il est le Premier et le Dernier, l’Apparent et le Caché, Il connaît parfaitement toute chose" (Coran, s. 57, v. 3).

Et c’est cela précisément qui donne à la formule de l’unité (*Tawhid*) la profession de foi musulmane, (pas de divinité autre que Dieu et Mohammed est le messager de Dieu), sa véritable dimension.

Ce double témoignage, affirmation fondamentale de tout croyant, ne fait qu’attester l’unicité divine en toute chose, en confirmant le lien indéfectible de l’homme en tant que

dépositaire et messager de cette vérité (*Khalifat*). Ainsi pour le soufisme, l'humanité depuis Adam jusqu'à nos jours n'a de sens que dans la reconnaissance et le renouvellement du pacte primordial scellé dans la prééternité entre l'homme et Dieu : "Ne suis-Je pas votre Seigneur ? Oui, nous en témoignons" Coran, sourate 7, verset 172.

Il serait vain de rechercher dans l'expérience de la vie une finalité autre qu'être le témoin sous quelque forme que ce soit de la relation du tout avec l'Un.

Cette affirmation semble exclure tous ceux dont la foi ne repose pas sur le monothéisme et pourtant l'Emir Abd El-Kader(2) nous dit dans un ses écrits, le Livre des Haltes : "S'il te vient à l'esprit que Dieu est ce que professent les différentes écoles islamiques, chrétiennes, juives, zoroastriennes ou ce que professent les polythéistes et tous les autres, sache en effet, Il est cela et qu'Il est, en même temps, autre que cela !"

Car dans la vision spirituelle soufie toute adoration est vouée à Dieu, consciente ou inconsciente, la création Le manifeste à travers son existence même. Elle est tournée toute entière vers le retour à sa source comme la goutte d'eau qui tombe du ciel est vouée au retour vers l'océan : "Et vers Dieu est le retour". (Coran, sourate 88, verset 25).

Malgré la généralisation des connaissances et l'accroissement du savoir, l'homme moderne demeure insatisfait, empli d'interrogations quant à sa condition et incertain quant à son devenir.

Saturé d'informations, de connaissances livresques et menant une vie désacralisée dont le sens se perd tous les jours, l'homme vit une déchirure. Elle se perçoit dans la contradiction

entre l’attrait du monde matériel, quantitatif, et l’appel vers un idéal aux vertus spirituelles, qualitatives. C’est par ce déséquilibre et l’absence de réponse à cet appel incessant venant des profondeurs de la conscience, que l’homme et la femme d’aujourd’hui se jettent aveuglément dans la première expérience spirituelle qui se présente à eux. Malheureusement celle-ci se termine souvent par une désillusion.

C’est l’attrait des sectes dont les méthodes brisent leur personnalité, les rendant passifs et malléables ou celui des voies du new-age faites de syncrétisme et de "melting-pot", cultivant l’ego narcissique, aux appétits et pulsions les plus basses. Pour d’autres c’est le refuge dans l’intégrisme pur et dur qui "satanise" l’autre en rejetant sur lui toute la responsabilité des maux qu’ils endurent, allant jusqu'à déclencher l’apocalypse, s’ils le pouvaient.

Une grande part de responsabilité incombe aujourd’hui à certains leaders religieux. Par un immobilisme asphyxiant, par une méconnaissance des valeurs profondes contenues dans toute tradition ou soit tout simplement par intérêt, ils ont détourné les principes universels des religions. Ils ont transformé l’amour du prochain, la fraternité, la générosité, la recherche du bien commun comme finalité, le combat de l’injustice comme devoir, en un ritualisme dogmatique fermé et contraignant où la lettre a pris le pas sur l’esprit.

Une religion quelle qu’elle soit, amputée de sa spiritualité, se fige, se réduit et empêche la conscience d’évoluer vers l’être universel. Ni les sectes, ni les pseudo-voies basées sur des théories douteuses, émotionnelles ou imaginaires qui profitent de la souffrance, de la désorientation, de la misère humaine

pour vendre à prix fort des paradis "clefs en mains", des nirvanas aux lendemains qui déchantent, ni l'enfermement religieux et sectaire dû à une soi-disant élection divine prédéterminée ne peuvent répondre à ce besoin légitime et profond de spiritualité de la société humaine d'aujourd'hui.

En effet la méconnaissance profonde des valeurs et des enseignements de la spiritualité contenue dans les traditions font que de plus en plus l'homme s'évade dans l'irrationnel. Quant l'esprit n'est plus présent dans l'homme alors la conscience s'en va et la raison déraisonne. D'où l'importance de nourrir la raison, lumière et guidance de notre être à la source de cet héritage spirituel. La spiritualité s'inscrit alors dans le prolongement de la philosophie afin que la sagesse alimente sa réflexion et détermine son action, sortant, par là même, la philosophie de débats spéculatifs stériles.

Comme l'écrit le philosophe Soren Kierkegaard(3) : "Il s'agit de trouver une vérité qui en soit une pour moi, trouver l'idée pour laquelle je veux vivre et mourir".

Ainsi la valeur réelle d'une civilisation, fut-elle même la plus avancée techniquement, ne se mesure pas à la puissance des moyens matériels qu'elle met au service de l'homme mais bien à la hauteur où elle élève l'âme humaine. Cette élévation de l'âme se mesure à son état de conscience ; la somme des valeurs ajoutées de sa quête durant toute une vie.

Plus notre état de conscience grandit plus l'être que nous sommes s'affine, sa sensibilité s'accroît ainsi que sa créativité ; œuvrer pour le bien dans la société, au sein de l'humanité devient une nécessité, un impératif, et non un devoir moral, philosophique ou religieux. C'est alors le salut de l'âme ici-bas

sans attendre de récompense future dans l'au-delà et, c'est enfin, le chemin fait d'amour désintéressé qui conduit vers la Paix. Si la démocratie est la loi du nombre, plus il y aura de citoyens à la conscience élevée, porteurs de valeurs nobles et universelles plus l'arbre de la démocratie nourrira de ses fruits les hommes qui trouveront sens et réalité au sein de la société.

C'est le sens de ce qu'exprime le soufi Al-Tawhidi(4) : "Si vous vous étiez appliqués à suivre la voie droite et si vous étiez restés attachés à la raison solide et évidente, si vous vous étiez protégés du mal en suivant la voie spirituelle, vous auriez été comme une seule âme en toute situation périlleuse ou difficile ; ce titre de noblesse, qu'est l'harmonie et l'union, serait allé d'ami à un autre ami, puis à un troisième... On l'aurait retrouvé chez les jeunes et chez les vieux, chez celui qui guide comme chez celui qui est guidé, entre les deux voisins, entre les deux quartiers, entre deux pays".

Ou, comme nous le rappelle le Cheikh al-Alawi dans l'une de ces recherches philosophiques(5) : "Les hommes constituent une vérité unique (muttahid al haqiqa), même s'ils sont nombreux, et cette vérité n'agit qu'en vue de fortifier l'humanité en l'homme..., (Il prend alors pour exemple, afin d'illustrer son propos, le rapport existant entre le corps humain et ses diverses composantes). A cet égard, les membres et organes du corps sont très instructifs. L'activité de chacun d'eux profite beaucoup plus aux autres parties du corps qu'à lui même et tous ensemble s'unissent pour le bienfait du même corps ; par exemple tandis que les sens participent tous en ensemble à l'augmentation de la perception (taqwiyyatu al hissi al mushtarak), la raison choisit ce qui est utile au corps. Même

la raison n’agit pas pour elle même mais pour l’ensemble du corps ; aussi, loin de viser un bien égoïste, l’activité des organes et des sens et des facultés morales (al idrakat al batina) visent le bien de l’ensemble des parties du corps. A partir de là, il est facile de généraliser la thèse. Ce que nous essayons de faire comprendre, c’est que l’individu humain doit être considéré par rapport au corps social, comme l’organe par rapport au corps proprement dit. Il doit donc agir plus en vue du bien de la collectivité qu’en vue de son bien propre.

Bien entendu il aura la part qui lui revient, car en tant que membre de la collectivité, il est heureux ou malheureux selon qu’elle même est heureuse ou malheureuse. Si l’ensemble de la collectivité décide de faire respecter cette règle pour chacun de ses membres, nul doute que tôt ou tard, elle connaîtra le bonheur et le prestige parmi les nations. Ceci devrait être l’objectif de tout réformateur (muslih)". Le Prophète Mohammed (sur lui le salut et la paix) n’a-t-il pas dit : "Les croyants sont semblables à un seul corps ; si l’un de ses organes est malade, tout le corps est atteint par l’insomnie et la fièvre".

Ainsi la spiritualité embrasse tous les domaines qui touchent à l’humain, à la société. Elle peut s’exprimer tout à la fois à travers le politique, le social, l’économique, le scientifique, etc. Tout ce qui concerne l’être et la société concerne la spiritualité.

Le champ de la spiritualité et celui de la politique sont donc deux aspects qui se rejoignent et se complètent dans l’action et l’éducation civique de l’individu. Si la politique est la gestion de la cité des hommes, la spiritualité est la gestion de

notre cité intérieure. Elle aide l’individu à aller dans le sens du bien, de l’unité, de la fraternité. Elle n’est pas donc vouée à exclure le politique mais au contraire à lui donner du sens, à l’humaniser. Plus notre spiritualité grandit, plus notre champ de conscience s’élargit, plus notre aptitude à prendre en compte les différents besoins humains et à combattre l’injustice s’affirme.

Une règle de vie s’impose alors à nous comme le dit ces hadîths[(6)] du Prophète Mohammed : "Je ne suis satisfait pour autrui que de ce dont je suis satisfait pour moi même", ou encore : "Aucun de vous n’est véritablement croyant, s’il ne préfère pour son frère ce qu’il préfère pour lui même". Le pouvoir politique a toujours suscité la convoitise et généré des conflits entre les hommes.

Chaque parti aussi honorable soit-il ne fait que défendre ses propres intérêts ; d’où le risque constant du détournement des principes de la politique quand elle devient l’enjeu de tactiques partisanes ou démagogiques. Par contre, l’action de l’homme spirituel va dans le sens de l’unité, de l’intégrité et de l’intérêt général.

Et quand il se replie et désavoue le politique, cela ne signifie pas, à mon avis, qu’il s’enferme et se coupe de l’intérêt qu’il porte au développement et au bien être de la société. En effet, son rôle est de toujours élever le débat au sein de la vie publique en insistant sur les valeurs, les vertus et l’éthique sur lesquelles devraient reposer les fondements de la vie de la cité. Quel que soit le régime de l’Etat, laïc ou confessionnel, la spiritualité peut y être profondément vécue tant que la liberté d’expression y existe et que le choix individuel des croyances

et des philosophies y est respecté.

La spiritualité est exigeante, elle n’accepte ni le mensonge, ni la manipulation. Elle nous invite à plus d’authenticité et de clarté en nous même afin de ne pas commettre tout ce qui peut être préjudiciable à autrui. L’attachement à la spiritualité comme moyen de réalisation est contraire au repli narcissique individuel et au rejet des engagements sociaux. Quand on voit, à travers l’histoire, la vie menée par les grands hommes spirituels qui ont marqué l’humanité, aucun d’eux ne s’est détourné des affaires temporelles de ce monde pour ne s’attacher et n’enseigner que les valeurs spirituelles concernant l’au-delà.

Mais tous sans exception, nous ont invités au bel agir, et à l’amélioration de la condition humaine, par les intentions comme par les actes. A la condition de commencer par appliquer à soi-même les valeurs que l’on exige d’autrui. C’est la voie du juste milieu et son éducation d’éveil qui conduit l’homme à l’harmonie du temporel et du spirituel et qui l’élève à la conscience universelle.

Il est incontestable que l’aventure spirituelle de l’humanité demeure un défi majeur pour le XXIe siècle. Ce besoin s’inscrit dans la recherche et l’aspiration de l’être humain à un idéal supérieur. Les prophètes, les sages de l’humanité en sont l’archétype, eux qui ont été, à la fois, les porteurs et les guides mais aussi les phares des civilisations qui nous ont devancés. Toute la question est de savoir comment nos contemporains renoueront, réaliseront et transmettront cette expérience, à l’instar de tous ces hommes et de toutes ces femmes qui ont incarné cet idéal noble et chevaleresque au

péril de leur vie ?

Dans tous les livres sacrés de l’humanité (Védas, Tao, Upanishads, Bible, Evangile, Coran etc...) mais aussi à travers les contes, les légendes et les mythes de tous les peuples nous retrouvons la trace de cette quête obstinée du moi vers le Soi.

La différence, à mon sens, se situe plus dans le moyen ou le mode que dans la quête de la vérité elle-même. Le particularisme de chaque enseignement demeure pour les soufis une bienveillance et une miséricorde de la sagesse divine envers les hommes afin de rendre accessible à chacun la réalisation de cette quête.

Impossible en effet de prétendre à une paix équitable et durable entre les hommes en occultant "la paix des cœurs", une paix basée sur la fraternité spirituelle "Adamique". C’est du reste le devoir des religions, qui ont pour vocation première d’éduquer et de fortifier la conscience de l'homme, en le rendant plus responsable face à cette origine commune de l’humanité tout en le reliant ainsi à la transcendance divine source de miséricorde.

Après de nombreuses expériences, rencontres et colloques, faits il est vrai, dans un environnement souvent intellectuel, force est de constater que l'avancée du dialogue interreligieux se fait timidement. Et cela mon avis, parce que les institutions qui représentent les religions restent sur leur réserve, chacun monologue en son nom propre alors que le dialogue suppose avant tout sincérité et échange. Au lieu d'un dialogue aseptisé où toute interpellation est exclue au nom du respect mutuel, ne vaudrait-il pas mieux que cet échange, basé sur une foi solide, soit l'occasion d'une écoute authentique des

richesses de l'autre ?

Leurs enseignements doivent avoir comme fondement la justice, la fraternité et la solidarité entre tous les hommes dans le respect des différences. Que pouvons nous, de part et d'autre, apporter comme enseignement visant à plus de justice et de solidarité ?

Notes :

1 - Al-Tawhidi, soufi de l'école de Bagdad (922 - 1023). Cf. Marc Bergé : pour un humanisme vécu, Abu hayyan Al-Tawhidi, édition Maisonneuve, Damas 1979.

2 - Emir Abd el-Kader, grand mystique du 19e siècle, (région de Mascara 1808 - Damas 1883), organisateur du premier état algérien et résistant courageux à l'invasion française de l'Algérie.

3 - Soren Kierkegaard, (Copenhague 1813 - id. 1855), philosophe et théologien danois.

4 - Al- Tawhidi, supra.

5 - Cf. Cheikh Ahmed Ben Mustapha al Alawi : Recherches Philosophiques (al abhath al alawiya fi al falsafa al islamiya), n° 8, Les Amis de l'Islam, Drancy 1984, pp. 26 - 27.

6 - Hadîth : dire, parole du Prophète Mohammed dont la somme constitue la Tradition (sunna).

Altérité et dyade islamique

Ghawthy Hadj Eddine Sari
Paris, France

Le concept "altérité" est lié à la sémantique ; la philologie permet d'en appréhender les différents signifiés culturels. De l'alter latin signifiant "autre" à "l'alter-égo" consacré par l'usage, le sens a évolué avec le langage et de cela découlent des acceptions multiples du concept altérité. A cela, modification et diversification des sens dans une même langue, il faut joindre dans l'approche culturelle les diversités des langues et les traductions de concept se heurtent, de fait, à l'absence parfois du concept même. L'adage "traduire c'est trahir" prend toute sa valeur dans le sujet que j'essaye de traiter. Pour éviter, autant que possible, toute "trahison", je me suis imposé d'expliciter les termes arabes que j'utilise en me référant à différentes exégèses, quand il s'agit de versets coraniques et hadyths, à *lissan el arab* d’Ibn Mandhur pour les autres références (voir bibliographie ci-après).

Les ethnologues et les linguistes nous apprennent qu'il est des langues ou le "je" n'existe pas dans le langage usuel, certaines peuplades utilisent "lui" pour se désigner, même certains français parlent d'eux-mêmes en disant "il", comme s'il s'agissait de quelqu'un d'autre...

L'altérité est loin d'être un concept universel, le caractère de ce qui est autre, qualité essentielle ou différences, ne se situe pas toujours dans le même champ de réflexion dans les cultures et langues.

En interrogeant une élève qui prépare actuellement son épreuve de lettres du baccalauréat, qu'est ce que l'altérité ? Elle me répondit spontanément : "sauf moi".

Cette élève est de double culture, arabe et française ; je remarquais dans sa réponse une approche "arabe" du signifié, en traduisant sauf par "gheyr"... C'est d'ailleurs cette acception, me semble- t-il, qui est utilisée par votre université dans l'intitulé du colloque : "gheryay".

La connaissance et reconnaissance d'autrui présente deux aspects de la conscience de l'être, deux cheminements, parfois disjoints, alternativement le plus souvent, l'itinéraire du soi au moi et l'aller vers l'autre. Je situerais cette approche de l'altérité dans la fonction de "barzach" du "'aql" humain. Deux Maîtres de notre culture islamique ont traité cela, à ma connaissance, le premier, du XII^e / XIII^e siècle du calendrier grégorien, Ibn Arabi le second Cheikh Amoly du XV^e. Tous deux enseignent la double dimension de l'homme : zahir et batine = apparent et interne.

L'humanisme de l'Islam situe l'être humain dans l'existentialisme pour ce qui est du zahir, dans l'essentialisme pour le batine. Le croyant dont la vertu cardinale est l'humilité s'applique durant sa vie terrestre à vivre l'harmonie nécessaire entre ses deux dimensions, cette dyade. "Paraître tel que tu es et être tel que tu parais" constitue l'essentiel de l'enseignement du père des "derwichs tourneurs", Djalalu Eddine Erroumi. Il apparaît alors que chaque être humain ne connaît d'autrui que ce qui en apparaît ; le visage de l'autre est, au mieux dirait-on, ce que l'on perçoit de ce qu'il veut bien laisser paraître. "Chacun agit selon son mode" enseigne le Coran dans la

sourate XXXIX au verset 39, mais l'humanité entière est issue d'une "nefs = âme unique" sourate IV.

L'altérité devient alors la reconnaissance de l'unité de l'âme humaine dans sa diversité... La science moderne a proclamé en novembre 1997 "La déclaration universelle du génome humain et de la dignité de l'Homme", qui va plus loin que la déclaration de l'O.N.U de 1948 des droits de l'homme...

Le mythaq ou pacte primordial :

"Alors que l'humanité était en potentialité en les reins d'Adam (AES). Le Créateur l'interrogea : ne Suis-Je pas votre Seigneur ? Tous Le reconnurent, ils n'auront aucun argument pour justifier d'éventuel déni "enseigne en substance le Coran (VII/172), d'après les exégèses. Ainsi, par ce pacte primordial entre créatures humaines rassemblées en Adam et Dieu, l'homme prit conscience de son essence avant son existence, conscience individuelle et collective : il doit voir en l'autre un préexistant comme lui-même, voué à une existence de dulie ou ibada, servir l'humanité c'est servir Le Créateur de tous.

Il y a deux sortes de religions, les religions de douleia ou dulie, les religions de latrie. Douleia est un terme grec qui signifie servir au sens de ibada, il s'ensuit une religion dont l'essentiel du culte est le service de Dieu par le service de l'humanité. Un khabar rapporté par Al Harawi dans Daradjat ettaiibin enseigne : Donnant le choix à Son Prophète (AES), Dieu, subhanahu wa taala, a dit "tu seras selon ta préférence un Prophète-Serviteur ou un Prophète-Roi" Jibril (AES), lui inspira d'être humble et le Prophète choisit d'être serviteur. L'Islam est une dulie-ibada.

La latrie est une religion d'adoration d'un dieu, ou

plusieurs dieux, dont l'essentiel du culte est de leurs rendre honneur, l'excès en cela est l'idolâtrie. En règle générale les latries ou religions d'adoration ont des Temples avec des serviteurs de temple, ce que le Coran dénonce au verset 18 de la sourate IX même quand il s'agissait du seul et unique temple islamique, la Kaaba el mukarrama. On a trop tendance à simplifier les religions et faire admettre que les mosquées sont des temples, alors que leurs fonctions définies par le Prophète (AES), est connaissance et reconnaissance : "celui qui vient à ma mosquée pour transmettre une science ou acquérir une science est dans la voie divine, celui qui y vient pour autre chose que cela est un voyeur", enseigne-t-il dans un hadyth, il utilisa le concept de voyeur : "rajoul yanzur mata'a ghayrih". Hadyth rapporté par Ibn Maja et El Beyhaqi, in Etterghib... de l'Imam el Mundhri.

L'altérité du mythaq sera ainsi la reconnaissance en l'autre, en les autres humains Fils d'Adam, une fraternité essentielle issue d'une matrie unique = umma adamya. Les versets coraniques, les hadyth qudsis ou révélations faites en dehors du Coran, dans lesquels Le Créateur s'adresse aux êtres humains, débutent par l'expression "banu Adam" ; dans un hadyth rapporté par Ibn Asakir, IL précise à l'homme ce qu'est Sa religion : "En vérité, voici une religion que J'agrée pour moi-même. Ne lui conviennent que la générosité = sakha et le noble caractère = husnu el khuluqi. Honorez-la donc par ces deux vertus tant que vous la suivez". Cette altérité par référence à la loi divine a induit, dès l'aube de l'Islam, un mouvement affirmant la primauté du social par rapport au collectif et, conséquemment, de la personne libre et

responsable, par opposition à l'individu lié au groupe traditionnel. La poésie arabe antéislamique est riche d'épopée glorifiant les exploits d'individus, les adorant, en faisant même parfois des dieux, à l'instar des épopées grecques et ses démiurges, indoues, persanes... En Islam, par le Coran et les hadyth, le lien entre humains n'est ni tribal ni héroïque, il est identifié à la générosité, la libéralité, le joud et le karam, conformes au pacte primordial.

"L'homme fut créé à l'image du Miséricordieux" enseigne le Prophète (AES), cet enseignement qui diffère des autres traditions de la famille du Livre donne une nouvelle dimension à la spécificité de l'autrui : agir envers autrui en miséricorde pour ne pas être en contradiction avec sa propre nature "suratu errahman", qualité essentielle que le Créateur a donnée aux hommes. Les hommes seront tels les doigts des deux mains, se lavant mutuellement, enseigne El Imam el Ghazali dans son Ihya, en référence à un hadyth ; telle est l'altérité approchée par l'essentiel du mythaq. Elle confère à l'individu une conscience, de soi et des autres, collective ; elle induit la notion de responsabilité collective, responsabilité que dénierait celui qui n'est qu'existentialiste, ou qui n'envisage le spirituel que comme construction cognitive et non naturel : l'enfer c'est l'autre, l'homme est un loup pour l'homme, l'homme est corrompu par la société, autant de paradigmes existentialistes.

Dans sa critique de la psychologie comme science, se référant aux enseignements de Heidegger et Husserl, J.- P. Sartre arrive à cette nécessaire approche de l'homme par sa "globalité" : "Nous sommes donc dans la situation inverse de celle des psychologues, écrit-il, puisque nous partons de cette

totalité synthétique qu'est l'homme et que nous établissons l'essence d'homme avant de débuter en psychologie" ; le philosophe se limitera, cependant, à ne situer la cognition que dans le champ des phénomènes, l'émotion, mais conclura par "la facticité de l'existence humaine" ce qui rejoindrait par d'autre chemin "le maya" = illusion des hindouistes, "le gharour" coranique.

L'altérité de par la "amana" dépôt primordial :

"Nous proposâmes le dépôt aux cieux, à la terre et aux monts : ils déclinèrent de s'en charger, tant ils en eurent peur et effroi. L'homme, lui, s'en est chargé, il fut ignorant et inique..." Ce verset 72 de la sourate el ahzab = les coalisés, comme le traduit J. Berque, eut plusieurs interprétation : Errazi dit que le dépôt est le teklif ou devoir d'observance des lois, Sayyid Qutb y voit l'exaltation des devoirs et des responsabilités de l'homme dans ce domaine, cela en suivant les propos de Ibn Abbas (R.A.A). D'autres maîtres, Ibn Ruschd (Averroès) dans El Façl, El Mundhri, Ibn Arabi (R.A.A) en donnent une signification plus large : le libre arbitre. Dans ce verset il est question de l'insàn et non plus des banu Adam, c'est à dire de l'homme dans son ipséité, c'est par cela et en cela qu'il fut ignorant de la science qu'il lui fut donnée (Coran sourate II versets 31 à 39). L'ipséité mène en effet à la ananya, exagération dans la conscience du "je", du "moi", elle génère le juhl = ignorance et, comme pour Adam et Eve, pour Abraham (AES), les kelimats octroyées par le Créateur, paroles de justice = adl (Coran II/36, VII/22, 20, II/123) feront que l'homme ne sera pas inique. Par ailleurs pour être digne de cette amana, l'homme se doit de retourner au "jardin" de la connaissance et cueillir les "feuilles"

à l'instar du prototype de l'humanité (Adam et Eve, Coran VII/22) pour recouvrer la raison.

La parabole du péché originel transmise aux enfants d'Adam et Eve est étrangère à l'enseignement coranique qui stipule qu'ils furent induits en erreur par précipitation, ajl en arabe, composante de l'homme, préférant l'instant d'un fruit à l'éternité du jardin ; recevant les kalimats = paroles et cueillant les feuilles, ils ont retrouvé leur humanum = fitra, nature primordiale, le Prophète (AES) enseigne que chaque être humain naît dans la fitra = humanum, sans distinction de race ou de religion (VII/172 ; XXX/30).

Ainsi par la amana qui lui est ontologique, l'homme concevra l'altérité par son libre - arbitre, avec science et connaissance, justice, prenant garde au jugement hâtif devant celui ou ceux qu'il côtoie. L'homme de foi l'est par son cœur, le musulman par ses dires, sont des enseignements récurrents dans les hadyth et le Coran. Dans l'un d'eux que rapporte Anas (R.A.A) notre prophète, aleyhi essalam, définit la amana par la foi, l'homme de foi étant celui dont l'autre n'a à craindre ni les paroles ni les actes, il ajoute dans ce hadyth (Lissan al Arab, à la rubrique amana) : "le muhajir, l'émigré, est celui qui fuit le mal en soi, nul n'accèdera au paradis si son voisin ne se sent pas en sécurité auprès de lui".

L'altérité liée à la responsabilité envers l'autre fut la base de l'enseignement du philosophe E. Lévinas. Se ressourçant dans les commentaires de la Thora, il décrit "la responsabilité pour autrui comme une charge, suprême dignité de l'homme", il a écrit cela en homme de foi de la famille du Livre, ces qiçiçines dont parle le Coran. Il a, par ailleurs, insisté sur le

"visage d'autrui". "Le visage", écrit-il, "est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le sens consiste à dire : Tu ne tueras point" (Table de la Loi révélée à Seyiduna Moussa, AES). Il est nécessaire de relever que ce philosophe de l'altérité, comme le désignent les médias, n'a pas relevé les 9 autres commandements des Tables de la Loi qui sont, cependant, des approches sociales de l'altérité. Dans l'Evangile rapporté par les Apôtres, el hawaryoun du Coran, le Sermon sur la montagne de notre seigneur, seyiduna Aïssa (AES), est aussi l'altérité par la responsabilité envers autrui.

Dans le Coran cette prescription divine est rappelée dans le chapitre consacré au crime de Caïn : "celui qui tue un être humain c'est comme s'il tuait l'humanité entière, celui qui rend la vie à un être humain c'est comme s'il revivifiait l'humanité entière" (Coran V/32). Cela permettra d'introduire dans cette réflexion la troisième approche de l'altérité : voir et recevoir autrui.

L'altérité par la contemplation de l'être :

"Quelle que soit la direction de votre regard, là est la Face de Dieu" (Coran II/116). Ce verset coranique a suscité de nombreuses interprétations et certains maîtres en ont fait le principe de l'unicité de l'être, le concept de "wahdatu el wujud" qui a donné polémiques et condamnations, voire même exécution, comme fut le martyre d'el Hallaj. Dans son remarquable ouvrage traduit en français du persan, le Sheikh el Hujwairi, évoque longuement cela, en expliquant que l'on a confondu wujud et shuhud, être et vision. Malgré son profond respect pour El Hallaj il écrit, de celui qui fut exécuté pour avoir crié "je suis Haq !", "il faut savoir que les paroles d'el

Hallaj ne doivent pas être prises comme modèles, car il était dans un état d'extase, non pondéré, son état n'étant pas stable ses expériences sont entachées d'errance...". Il commente par contre le Minhaj d'el Hallaj en y relevant, comme dans "des centaines d'autres livres", une grande connaissance de la religion, du fiqh et charya. Plus poche de notre époque, Hujweiri étant du XII^{e} siècle, l'Emir Abd el Qader (RAA), disciple spirituel du grand maître Ibn Arabi (R.A.A), écrit dans ses célèbres Mawaqif : "celui qui dit, en pleine possession de sa raison ce qu'a affirmé El Hallaj, les glaives de l'exotérisme et de l'ésotérisme (suyuf el sharya wa el haqiqa) s'abattent sur lui". Tous ces maîtres enseignent cependant que l'on ne peut que contempler Dieu et Dieu Seul en regardant les créatures.

Malek Bennabi, dans Le phénomène coranique, livre qu'il écrivit en 1946, analysant la différence d'approche du récit de seyyiduna Youssouf (AES), entre les textes coranique et biblique, relève la métaphore dans le récit coranique, absente du récit biblique. La tentation de Josèphe (Youssouf) et le secours de Dieu décrits au verset 24 de la sourate XII, ne figure pas dans la Bible (chap. XXXIX) ; cette tentation par la beauté d'une femme, la femme de Putiphar, est un des exemples allégoriques que cite L'Emir Abd el Qadir pour illustrer la foi qui sauve : Contempler une femme et voir en cela la présence de la beauté octroyée par le Seul Créateur, est une approche de l'altérité salvatrice. Le Coran précise bien à ce sujet dans le verset cité : la femme de Putiphar désira Josèphe et il l'eût désirée (hamma biha) s'il n'eût vu un bourhan, signe manifeste de son Seigneur, qui le détourna ainsi du sou' = mal et de l'infamie, il était de ceux qui servent DIEU, intègres

(salihynes).

En Andalousie musulmane, les maîtres juifs, chrétiens et musulmans rivalisaient dans leurs écrits dans l'humanisme, rédigeant leurs œuvres en arabe, il était parfois difficile de dire si l'auteur est de telle ou telle autre religion. Il ne s'agit pas de syncrétisme, ils faisaient leurs les idées, les réflexions qu'ils recevaient de leurs contemporains et enrichissaient leurs propres analyses. Ainsi le célèbre Ibn Meimoun = Maimonide, dans son œuvre magistrale Kitab dalalat hairine, écrite en arabe et traduite en français par Le guide des égarés cite les moutakellimines, rationalistes musulmans en s'inspirant de l'Imam El Ghazali, son analyse d'Aristote, son œuvre El munqid mina eddalal ; il indique à ses étudiants que "l'amour de Dieu est par une profonde intelligence de tout l'être par la contemplation de la sagesse divine qui s'y manifeste. Un autre maître de l'époque de El Muhassibi, Abu Talib el Mekki, a écrit en arabe El Hidaya ila faraiid el qulub, traduit en français par A. Chouraqi en "Les devoirs du cœur de Baya", il s'agit de Bahya Ibn Paquda. Ce maître consacre dans son ouvrage un "portique" entier intitulé : El i'tibar bi el makhluqat, traduit par la contemplation des créatures. L'auteur y rappelle les versets bibliques invitant l'homme à regarder les autres avec sagesse : "et quand l'insensé marche sur le chemin, le sens lui manque, et il traite chaque passant d'insensé" Ecclésiaste X/3) ; chercher en la contemplation des créatures de Dieu l'amour, Son amour, est la conclusion de l'auteur.

Il serait intéressant de souligner comme l'a fait Ibn Arabi (RAA), dans son Fuçuç que le terme utilisé dans le Coran pour désigner l'homme "faible", enclin à la précipitation dans

l'évaluation d'une situation ou de ses semblables, "da'if", "ajul", est "insane" ce qui évoquerait le lexème "nassa", l'oublieux, l'oubli de Dieu, l'oubli d'autrui. On notera que le même terme est utilisé en français, en anglais, l'insane pour désigner l'homme déraisonnable, qui manque de bon sens ! (Cor. XXXIX/8).

Le syndrome de Caïn, de l'altérité à l'autrisme :

La pédagogie coranique insiste sur les modèles humains, met en exergue les différentes approches de "l'autre" qu'eurent les banu Adam, qu'ils fussent prophètes, personnages de récits, voire des "djins". Il est important de souligner qu'en Islam le monde dans lequel évoluent les êtres humains relève lui aussi d'une dyade : le visible et l'invisible ; dans l'éducation familiale, l'enfant est très tôt habitué à respecter ceux qu'il voit et les autres qu'il ne voit pas mais qui existent réellement, parallèlement, qu'il désigne souvent par "haduk ennas = ces autres gens", le Coran lui apprend qu'il est parmi eux des croyants et des non croyants... cités dans plus de 17 sourates II/1 à 18, LXXII, entre autres. La parabole du meurtre de Caïn est rapportée dans V/27-31, son exégèse par le maître schïte Ibn Aby Elhadyd, nous donne les arguments de Caïn pour tuer son frère :

- j'ai été conçu au Paradis, lui a-t-il dit, toi sur terre
- je suis l'aîné
- j'ai donc droit de vie et de mort sur toi.

Noblesse d'essence, droit d'aînesse, source d'un paradigme du droit de tuer l'autre, "ana kheyrun minhu" diront les tyrans aveuglés par leur moi, nefs, à Noé, à Abraham, à Moïse, à Jésus, à Mohammed, Aleyhum essalam, c'est le syndrome de

Caïn, source de l'exclusion de "l'autre : l'autrisme". "L'âme = nefs est le je" nous enseigne Ibn Sina dans son analyse du récit d'Ibn Tufayl, Hay ibn Yeqzan. grâce au 'aql, l'intellect actif, première créature de Dieu (hadyth), lumière primordiale d'où furent issues toutes les créatures, le nefs sera "poli" tel un miroir, "le visage de l'homme de foi est un miroir pour son frère" enseigne le Prophète (AES). Les nefs = âme, "je" qui fait prendre conscience de "l'autre", devient par le 'aql, intelligence pratique". Par elle est suscité une faculté irascible repoussant ce qui est nuisible, ou une faculté concupiscible conduisant à ce qui est nécessaire ou utile par rapport à l'animalité. A cela obéissent les forces motrices dispersées dans les muscles et servant ces facultés dirigeantes", précise Avicenne (Ibn Sina) en commentant le verset de la Lumière "... l'huile brillerait sans que le feu la touche" XXIV/35, ce qui est dit à la louange de la faculté de réflexion, ajoute Avicenne.

Pour combattre l'autrisme, nous enseigne Ibn Arabi, la salat régulière, cinq fois par jour, seul ou en communauté, maîtrise les wassawis des djins ou des sociétés humaines : cinq salats pour cinq états d'âme, nefs animal au réveil d’un être humain mort durant son sommeil, nefs impérieux "ammara" au duhr, nefs critique "luwama" au asser, nefs quiet "mutma'inna" au maghrib, nefs unitive "wahida" au icha, prêt à mourir dans le sommeil pour renaître le lendemain XXXIX/42. Le Prophète enseigne "meurs avant de mourir", tel ce que dit seyiduna Mussa, Moïse (AES) à son peuple qui avait construit un dieu avec l'or, un veau, exaltation de leur "moi", "uqtulu enfusakum" II/40 à 54, par ailleurs Goethe se référent comme Kant et Voltaire au Coran, Dit "Meurs et deviens". L'altérité

par ces enseignements, situera l'autre dans l'essentiel commun de l'humanité, l'élargira à toute la Création, Cieux, terres, l'Univers, relativisant l'individu, le gardant de l'autrisme par l'harmonie nécessaire.

Conclusion :

"Humains, Nous vous avons créés d'un couple homme et femme. Si Nous avons fait de vous des peuples et des tribus, c'est en vue de vous connaître et vous reconnaître. Le plus digne d'entre vous au regard de Dieu est celui qui est le plus "taqui" parmi vous" (Cor. XLIX/13).

La "teqwa" est souvent traduite par piété, il s'agit en fait d'un concept complexe, comme l'explique Ibn Arabi en prenant la racine "quwa" = force. Dans l'œuvre de Platon consacrée au procès de Socrate, l'Euthyphron, une valeur humaine y est décrite, l'hosion. Il s'agit d'une piété associée à la crainte, au respect, qui prend sa force dans l'intime conviction, la foi. L'hosion rend mieux le sens coranique de la teqwa. Ainsi l'être humain dans son environnement social, peuple ou tribu, concevra l'altérité par le respect absolu du Créateur, reconnaissant dans les diversités même des structures sociales le respect qui leurs est du, ce sera sa dignité d'homme.

L'homme est un "barzach", terme persan du Coran signifiant exactement le dioptre, c'est à dire la surface de séparation entre deux milieux d'indice de réfraction différent, tel le barzach qui se crée quand on verse de l'huile sur de l'eau, il est huile et eau, mais inséparable des deux, il n'a de réalité que par leur présence simultanée. L'émir Abd el Qadir y fait allusion dans El Mawaqif comme réalité mohammédienne. Il est souvent traduit par "isthme" ce qui, à mon avis ne rend pas

le sens coranique de ce terme, barzach, que l'on trouve dans le Coran avec le sens que je lui donne "entre ces deux eaux, salée et non salée, est un barzach qu'elles ne transgressent pas" (Cor. LV/19, 20, 21). Ainsi chaque être humain reçoit, comme une lumière, le rouh divin, traversant son zahir et son batine, par son corps durant sa vie terrestre il réfracte, réfléchit cette lumière qui traverse le dioptre, âme du zahir, mortelle, nefs goûtant la mort physique, cessant d'être quand le corps - barzach meurt, rouh immortelle, esprit de son batine. L'altérité est corrompue en autrisme, racisme lorsque l'humain a altéré son âme, oubliant le mythaq, la amana, le dhikr Allah (Cor. XIII/11).

Bibliographie :

1 - El Muhassibi : El Waçaya, Dar el Kutub el Ilmya, Beyrouth 1986.

2 - El Mundhri : Etterghib wa etterhib mina el hadyth echerif, Dar el Fikr.

3 - El Ghazali : El munqid mina eddalal, Dar el Fiar, Beyrouth - Damas 1970.

4 - El Ghazali : Ihya ulum eddine, Dar Ihya el kutub el arabya, Aissa el Baby el halaby.

5 - Ibidem : Michket el Anwar, Le Caire 1954.

6 - Ibn Arabi : Tefsir el Qor'an el Karim, Dar el Andalous, Beyrouth 1981.

7 - Ibn Mundhur : Lissan el Arab, Dar el Ma'arif, Damas 1960.

8 - Ibn Ruschd : Bidayat el Mujtahid wa Nihayat el Muqtacid, Elazhar 1974.

9 - Ibn Hibbàne : Sahih, Muassassat Errissala, Beyrouth 1997.

10 - Ibn Ajiba : Yqadz el Himam, el Mektaba Ethaqafya, Beyrouth 1980.

11 - Ibn Aby Elhadyd : Nehdj el Balagha, Ed. Aïssa el Baby el Halabi, Le Caire 1965.

12 - El Emir Abd el Qadir : El Mawaqif, Dar el Yaqdza el Arabya, Damas 1966.

13 - Abi Talib el Mekki : Qawt el Qulub, El Metba'a el Meimounia, le Caire 1920.
14 - Goethe : Conversations avec Eckermann, Trad. Chuzeville, NRF, Paris 1988.
15 - Avicenne : Récit de Hay Ibn Yaqzan, Trad. Goichon, D. Brower, Paris 1959.
16 - Voltaire : Zadig ou la destinée, Club du livre, Genève 1968.
17 - Eva de Vitray (El Hadja R. A) : Rûmi el methnawy, Ed. Sindbad, Paris 1980.
18 - Emmanuel Todd : La Troisième planète, Ed. Seuil 1983.
19 - Baya ibn Paquda : Les devoirs du cœur, trad. A. Chouraqui, Ed. de Brouwer 1972.
20 - Platon : Euthyphron, trad. J.-Y. Château, Ed. Pédagogie moderne, Paris 1979.
21 - Malek Bennabi : Le phénomène coranique, Paris 1976.
22 - El Arbi Edderqaoui : Lettres aux disciples, trad. T. Burckhardt. Ed. Arché 1978.
23 - J.- P. Sartre : Esquisse d'une théorie des émotions, Ed. Hermann, Paris 1960.
24 - Emmanuel Lévinas : Ethique et Infini, Ed. Fayard, Paris 1982.
25 - Emir Abd el Kadir : Ecrits spirituels (Mawaqif, extrait), M. Chodkiewcz A. Michel.

Islam, Iman, Ihsan idéologème du roman dibien

Dr Rachida Simon
Université de Batna, Algérie

S'inscrivant en droite ligne dans le contexte d'une filiation rhétorique et sémantique qui se rattache à l'aire culturelle de l'arabe et de cette religion-culture qu'est l'Islam, l'aventure de l'écriture chez Mohammed Dib puise son originalité et sa force dans l'humus et le génie de la langue maternelle.

Née et enracinée dans ce terreau, nourrie également à des langues et à des valeurs culturelles autres, l'écriture dibienne intimement et puissamment travaillée, constamment stimulée et régénérée par la langue et la culture originelles, ne peut se concevoir et se lire sans le retour incessant à ce qui en constitue le noyau natif et le foyer irradiant : les signes et les valeurs de la langue et de la culture maternelles, systèmes prégnants de références et ensemble complexe de valeurs auxquels l'écriture ne cesse de renvoyer. C'est inévitablement à partir et autour de cette référence originelle et de son champ de rayonnement que les signes se déploient et prennent sens.

La thématique est fortement influencée par le soufisme et porté par une écriture dont l'ambiguïté générique se joue entre ombre et lumière, présence et absence, ici et ailleurs.

La présence massive du texte coranique plus ou moins intimement fondu dans le récit de fiction, interpelle quant à elle par sa forte prégnance, et par l'impact que son infiltration a sur l'écriture de par cette disposition remarquable à étoiler" le

texte, qui pointe le Coran comme le modèle que l'auteur donne à son écriture dans un effet de réduplication interne qui constitue, en même temps qu'une habile mise en abyme du Texte sacré, un moyen d'en remémorer la Parole et de la répercuter de roman en roman, dans un véritable rituel de dhikr ce qui a pour conséquence à la fois d'ambiguïser le sens et de donner une étrange impression de déjà lu qui fait tournoyer les textes et force le lecteur à retourner à l'un ou à l'autre d'entre eux pour essayer de dégager ce non-dit, cet entre-deux mystérieux qui semble constituer le lieu et la raison d'être du projet dibien.

Cette ambiguïté, ce mystère, sont constamment entretenus par la présence à fleur de mot de la langue arabe, qui, si elle n'est pas souvent utilisée, contamine en permanence le texte et y injecte les nuances secrètes de ses significations et la force tranquille de ses richesses rhétoriques.

1 - L'intertexte coranique :

Si Islam veut dire : être soumis à Dieu, nous naissons et mourrons tous en Islam. "Goethe".

Des versets ou des fragments de versets coraniques viennent s'enchâsser dans l'énoncé sous forme de citations ou de manière plus implicite, plus fondue et comme coulés dans le flux de l'écriture.

La parole coranique est convoquée en texte selon des modalités différentes dont l'évolution se fait sentir au fur et à mesure que se déroule le parcours dibien. Dans les premiers romans - Trilogie - Algérie, œuvres de la période dite surréaliste - et souvent portée de manière presque anodine et comme coulant de source, elle se présente soit sous l'aspect de

l'évocation, soit plus ouvertement sous celui de la citation littérale de sourates entières et nettement démarquées par l'usage de l'italique.

Dans la période suivante, qui va de Qui se souvient de la mer jusqu'aux Terrasses d'Orsol, le mode d'insertion privilégié est le fragment ou la répétition de fragments correspondants avec plus ou moins d'exactitude au découpage de la sourate en versets qui viennent inciser le récit avec violence.

Depuis Les Terrasses d'Orsol, l'auteur préfère avoir recours à des procédés d'inscription plus subtils, soit par connotations, soit par allusions toujours voilées, suggestions obliques, nuances très discrètes dans le choix des mots ou des motifs, qui de manière de plus en plus indirecte, soulignent toutefois la présence constante du message coranique. A ses différentes modalités d'insertion, correspond à n'en pas douter à une évolution décisive du rapport que le récit de fiction entretient avec le Texte sacré, qui progressivement, vient littéralement se fondre dans l'écriture, dans un processus remarquable d'intériorisation dont on vérifie le lien avec cette tonalité mystique qui marque de plus en plus l'œuvre dibienne.

Parfois en raison d'une modalité très subtile d'insertion, seule la facture poétique du message coranique quand celui-ci n'est pas annoncé, indiqué par des signes typographiques, signale la présence clandestine de cette voix autre qui infiltre le récit, associant et entremêlant deux langues (Français / Arabe), deux discours (profane / sacré). L'écriture se trouve ainsi marquée, surcodée, par une concentration du sens qui confère à l'intertexte une richesse, une densité exceptionnelle. Cette duplicité que même le lecteur peu attentif est censé pouvoir

déceler, se propage par contamination des sujets, motifs, symboles, et donc significations, qui joue et fait jouer l'écriture sur deux registres, deux portées absolument distinctes, ce qui, invite à une lecture double des textes et au déchiffrement de leur rapport intertextuel et engage donc à s'intéresser à cet au-delà du texte pour l'articuler à l'œuvre de fiction.

Dans la texture même du récit, deux développements coexistent et s'entrecroisent : celui de la fiction proprement dite qui s'organise selon l'ordre canonique, et celui du message coranique qui, ouvertement ou subrepticement vient s'y insérer, apparemment appelé par les mots eux-mêmes, qui par voie d'association des idées, semblent s'attirer les unes les autres par delà les limites strictes de l'écriture, débordant le signifiant, démultipliant le signifié. Clairement signalé par l'italique ou les guillemets, ou véhiculé en sourdine, ce message se fond le plus souvent dans le corps du propos qu'il double et autour duquel il s'enroule, selon le schème rhétorique de l'iltifat.

Le langage profane en français se développe finalement dans une sorte de mouvement de torsion autour de la Parole sacrée, transposée, traduite de l'arabe qu'il contribue à véhiculer tout en la récitant... A moins que ce ne soit le Texte sacré qui enveloppe la linéarité de la fiction d'un halo de mystère, la faisant ainsi jouer sur une double partition que le lecteur est appelé à interpréter selon son intuition et/ou sa sensibilité.

Des thèmes coraniques importants sont à relever : celui de la foi en un Dieu unique qui constitue le credo des religions monothéistes et de l'Islam qui en est le dernier maillon, celui de la responsabilité de l'homme envers Dieu et envers son

prochain, à travers ce dépôt de la foi descendu en son cœur grâce au Souffle divin qui le fit être et lui donna la Révélation, dépôt pour lequel, au jour du jugement dernier, il sera appelé à rendre compte par son témoignage, thème de cette imminence du jugement qui est mise en spectacle dans la plupart des romans dibiens et qui, loin d'arracher le récit à l'histoire, l'y inscrit dans une perspective eschatologique qui conditionne la réalisation de l'Etre et de la Promesse divine d'un paradis à mériter par ses actes et par la pureté de sa foi. Outre la vocation d'annonce et d'avertissement que contient tout texte à caractère sacré, deux dimensions importantes sont mises en relief, à travers la réalité du Coran comme parole divine d'une part et comme Livre de l'autre; celle de protection contre le mal et celle d'un modèle emblématique en la figure du prophète Mohammed, présenté comme médiateur entre le Créateur et ses créatures : annonciateur et avertisseur puis enfin intercesseur. Le thème du Livre sacré comme modèle dans l'absolu semble, à travers sa présence massive dans l'œuvre, constituer sinon la raison d'être du moins le fondement même du texte dibien.

Si dans les écrits de la période dite réaliste ou de témoignage, la foi en une instance transcendantale n'apparaît dans le texte que de manière très allusive : vision de lumières, perception de voix, paroles, appels... un virage important s'amorce avec les romans dits de la seconde période réaliste (Dieu en barbarie et Le Maître de chasse).

Cette intuition d'une lumière est relayée par une vision que le petit Omar de la Grande maison a dans son sommeil où pour la première fois, il entend une voix, une parole : Il avançait dans un univers démantelé, il lançait d'immenses

appels qu'une autre personne, croyait-il, lui renvoyait a la volée impitoyablement. Par instants, il aurait juré que ces paroles étaient celles d'un autre, et que lui reprenait. Et tout à coup il était transporté au milieu d'un noir éclatement d'avenues. (p. 139)

Il soufflait ses mots, sa parole venait de loin, d'un autre bord, d'un autre monde. Elle était l'écho brumeux d'un monde qui se cache derrière un rideau profond. (p. 114)

Surgissent alors, dans la vie du jeune adolescent les questions lancinantes, que dans toute son œuvre, Dib va prendre à son compte pour s'interroger sur les hommes, ses semblables, sur Dieu, sur la vie, sur la mort, sur soi.

A travers ces signes, se révèle peu à peu la perception d'abord diffuse d'un ailleurs mystérieux - une voix, une clarté - qui se dessine à l'envers du texte et en porte à faux avec le pacte réaliste, puis peu à peu l'altérité et le mystère investissent l'écriture tandis qu'apparaissent les premiers éléments d'une thématique qui va porter toute l'œuvre : appel, autre personne, éclatement, souffle, paroles venues de loin, d'un autre bord, d'un autre monde, cachée derrière un rideau... le mystère du Livre, le secret de l'écriture qui va se dévoiler au narrateur de la nouvelle Le Talisman, sous la forme symbolique du motif carré-spirale, intuitivement perçu comme signe révélateur d'une terrible énigme et que surgit, étroitement lié à cette thématique, La question qui va sustenter l'œuvre et la nourrir : Homme, qui est tu ?

C'est dans la troisième nouvelle du recueil, La Dalle écrite à travers la citation par bribe du verset de la sourate Le Dépôt, que fuse la réponse : Du premier coup, j'ai lu ou cru lire le

début du verset : "Nous avons proposés le dépôt de nos secrets..." J'ai continué de mémoire : "aux cieux, à la terre, aux montagnes. Tous ont refusé de l'accepter, tous ont tremblé de le recevoir. Mais l'homme accepta de s'en charger. C'est un violent et un inconscient". (pp. 45 - 46)

L'inscription du texte coranique au beau milieu du récit immédiatement relayée par la mémoire et prise spontanément en charge par le narrateur, procède de la fulguration, du surgissement et pulvérise la linéarité de l'énoncé en venant s'y inscrire, s'y graver comme sur une stèle, comme révélation d'une Parole originelle, comme résurgence d'une source vive. Ecriture de la pulsion, elle met à nu cette vérité qu'elle fait éclater : l'homme est un violent et un inconscient ! Le phénomène de mémoire involontaire que le choc d'une telle vérité produit chez le narrateur, montre toutefois que le dépôt, le message est bien là, inscrit sur cette page d'un grand le livre qui serait de grès : tel il se présente... des moisissures étalent leur vert de gris sur la surface, peuplée, parcourue, fourmillante de signes gravés. (p. 43)

Troublé, intrigué, il se sent attiré, interpellé par cette écriture, par la vie secrète de ses signes mystérieux qu'il lui faut à tout prix déchiffrer, arracher aux ténèbres qui les submergent car une usure avancée et l'état vétuste de la pierre, à quoi s'ajoute l'attaque des lichens. (p. 46)

Les ont rendus incompréhensibles. De plus, certains... Se parent d'une graphie incertaine, fantaisiste, qui se prête à plusieurs interprétations, différents à en avoir l'air contradictoires ! Sous mes yeux, de faux vocables se forment et prolifèrent dans un conglomérat de lettres et de signes que

l'érosion a découpés et isolés arbitrairement à l'intérieur de mots authentiques, eux, mais estompés, troublés. (p. 47)

Dans Dieu en Barbarie, la scansion de la sourate L'Aurore presque intégralement citée en italique dans est prise en charge par Marthe, l'épouse étrangère de Hakim Madjar dans le but de conjurer la peur et d'écarter les obstacles qui la tourmente dans ses cauchemars et témoigne aussi de la consécration de son union avec le jeune algérien car en prenant personnellement et spontanément en charge la récitation du texte sacré, elle ne fait qu'en accepter la mise en partage avec son époux qui lui a appris la sourate. L'union se scelle et se parfait autour du texte que Marthe s'approprie ainsi en l'intériorisant, en s'y conjoignant, ce qui prend valeur d'une adhésion totale au message du Livre. Lorsqu'on sait que cette sourate (CXIII), avant dernière et donc ultime chapitre de la recension coranique, est avec celle qui clôt le texte Les hommes, les deux sourates dont les vertus talismaniques sont les plus avérées Al-mou'awadhatayn, et constituent à elles seules le moyen le plus sûr de se placer sous la protection d'Allah, Seigneur de l'Aube, on comprend que sa récitation soit le moyen le plus efficace pour protéger la jeune femme contre la méchanceté et la noirceur des ténèbres (versets 2 - 3).

A cette sourate, placée à l'incipit du roman et dont la fonction protectrice est doublée d'une fonction oraculaire puisqu'elle annonce le sacrifice dont Hakim Madjar va être la victime désignée, répond en écho, l'avertissement quasi-prophétique que donne le jeune homme en récitant à son tour la sourate Le Tremblement de terre citée elle aussi en italique dans le texte et qui décrit l'Apocalypse et fonctionne donc ici

comme une mise en garde contre cette tentation du Mal et de l'obscurité lorsqu'elle s'étend et consacre ainsi le personnage dans son rôle d'annonciateur et d'avertisseur.
Placées l'une à l'ouverture du récit et l'autre en fin de roman, les deux sourates allégorisent la valeur spécifique et la vocation du message coranique : réunir dans son projet toute l'humanité symbolisée par l'accueil et la protection en et par la Grâce et la Miséricorde d'Allah de Marthe la femme étrangère et assurer en l'annonçant, l'avènement à l'horizon du temps et de l'histoire, Son règne de justice et de vérité.

Associée à l'idée de résurrection, la vision eschatologique d'une fin des temps est inséparable en Islam de la notion de destin et de statut collectif des croyants en un Dieu unique auquel seront associées les adeptes de toutes les religions abrahamiques. Précédé par un très violent cataclysme qui viendra bouleverser l'ordre cosmique ce jour de la Résurrection youm al qiyâma qui correspond au retour du Messie, marque très puissamment. Entremêlant texte profane en langue française et Parole sacrée portée en secret par l'arabe, l'écriture tisse d'un même geste ultime épreuve évoquée dans Dieu en Barbarie, surgit par l'inclusion de flashs brefs et répétés du verset 9 de la sourate Les Coursiers dans les Terrasses d'Orsol qui incisent l'énoncé et en bouleversent la stricte ordonnance ; ils lui impriment dans le contexte du roman, qui lui-même relate la violence des hommes, une dimension et un relief qui en exalte la force évocatoire et la puissance de signification.

Jaillissant en salves, en éclairs aveuglants de clarté dans la seconde partie du roman, le fragment répété évoque les chevaliers de l'Apocalypse, la violence et le rythme de galop de

fin du monde qu'ont soulignés tous les spécialistes, exégètes et traducteurs du Coran, s'harmonisent avec la tonalité tragique du texte. La présence du verset confirme l'ancrage du roman dans la culture islamique et la croyance au jugement dernier.

Profilant le personnage tragique de Hallaj, le récit souligne cette importance du secret lié à toute vocation mystique véritable, et dont la révélation valut à Mansour, le Victorieux d'être crucifié sur la place publique. D'en avoir surpris le secret, on le paye dans sa chair. Evidemment ! (p. 103).

Le texte de la sourate, d'inspiration eschatologique, étonne par sa modernité, il évoque cette mise à nu, ce dévoilement de l'Apocalypse dont parlent les Ecritures. Dévoilement, révélation des secrets humains et divins puisque ce jour-là, même Dieu révélera ses secrets aux hommes et que tous les mystères seront dévoilés et toutes les énigmes élucidées. L'écriture mime ce dévoilement et met, comme la sourate, l'accent sur l'ingratitude de l'homme envers son seigneur et sur son avidité des biens de ce monde qui l'aveugle et l'égare... Je ne trouve personne à qui faire l'aumône. Ils ont fait disparaître tous les pauvres... Bien sur ! De quoi est il question depuis le début, si ce n'est de ça et seulement de ça : les pauvres de toutes parts qui rachètent ce monde, et nous n'avons eu ni la possibilité d'écarter la question, ni la possibilité de lui échapper, nous sommes toujours au cœur de la question, si distants d'elle que nous pensons l'être par moment. (p. 104)
Car c'est bien cela la faute, le crime, cette absence de çadaqa, de charité et d'amitié envers son prochain dont Dieu a fait un devoir et que les habitants de Jarbher s'efforcent d'occulter.

Pourtant les hommes ont été mis en garde et avertis, le style interrogatif particulier de la sourate, attire l'attention sur le caractère particulièrement grave de la faute et sur la sévérité du châtiment. "Ignore- t- il (...) Questions sans réponses, réponses qui ne répondent à aucune question".

La puissance évocatoire de la sourate met l'accent sur la menace et invite à l'exercice de la responsabilité envers son prochain à laquelle conduit toute prise de conscience. Incitant à un retour à Dieu, à la tawba, le message coranique prépare à ce jour de la reddition des comptes, youm al qiyâma, jour de la résurrection où rien ne pourra être occulté, où toutes les vérités seront étalées au grand jour et où chacun aura à décliner son vrai nom et à assumer le poids de ses fautes.

La parenté entre le texte de la sourate et les derniers chapitres est remarquable, mais c'est surtout au niveau de l'emploi du procédé rhétorique de l'iltifat très présent dans le Coran et que le roman s'approprie et utilise, que cette analogie est la plus caractéristique. Cette parenté se remarque d'autant plus que le mot sert ici non seulement à signaler le procédé mais surtout au plan de la signification, à désigner l'appel, la mise ne garde - yaltafitou anadhar - que joue le texte coranique par son insertion intempestive dans le récit profane.

Et la voie se fait à nouveau entendre : Ne sera plus qu'attente, une attente faite de vide, un vide fait d'attente, chambre d'échos où, soudain, sa voix, ou une autre voix se répandra. (pp. 198 - 199) Où méconnaissable, elle s'informera : "Qui es-tu ? Quel est ton nom ? Dis-le!"

Le héros narrateur qui essaye de remonter le cours des ses souvenirs de fouiller sa mémoire, ne se rappelle pas, bien qu'il

s'obstine à dévider en chapelet, ses idées, ses pensées, ses inquiétudes... Et comme revenant en force, la houle d'angoisse endormie le submerge à nouveau... Ne plus savoir qui on est. Ne plus savoir son nom. Comme il se scrutera jusqu'au fond, s'interrogera et ne se rappellera pas. (p. 190)

Alors il entend à nouveau le même fragment du Coran, toujours signalé par l'italique dans le texte, mots qu'on lui aura soufflés à l'oreille. Mais qui ? Où ? Aëd ne sait pas, il oublie, il oublie tout et jusqu'aux paroles elles-mêmes. Mémoire, souvenirs, réflexions, pensées ne lui sont plus d'aucune utilité, d'aucun secours : tout s'est effacé. En raison de l'éclatement de la linéarité et de l'homogénéité du récit, sous la percée de l'énoncé coranique, lui-même délivré par bribe, l'écriture se disloque, se fait halètement, se fait spasme, et menace de disparaître avec une sensation de cadavre traîné après soi (p. 192) car... Il ne trouvera aucun des mots propres à dire ce qu'il faut, et il sera de nouveau en proie à l'attente, à la vacuité. Il livrera bataille mais seul, sur un terrain vague, dans un désert. (p. 193)

Et si le corps est bien le lieu privilégié où s'imprime la violence du réel et la certitude de la mort, il est aussi le lieu d'où jaillit le cri. Et l'écriture se fait corps et cri, se fait silence...et soudain, apparaît la vision sidérée de ce lieu de la très grande violence, d'où fuse le cri qui lui (re) donne corps et vie. Il criera du fond d'un cachot sans mur, et ce cachot tiendra en lui son meilleur prisonnier, son prisonnier exclusif et son cri se perdra dans la voix hors champ qui se sera mise tout à coup elle aussi... (p. 193)

Cri fondu dans cette voix qui désormais couvrira et

contiendra tous les autres cris, toutes les autres voix, cette voix enfin retrouvée, remémorée, reconnue, qui pour l'ultime fois, répétera la Parole et portera le Message. Venant de loin, le fendant et allant plus loin, une voix qu'on pourra dire sans voix. Et elle sera plus effective, puissante et irrévocable qu'aucune voix jamais entendue, une voix en s'élevant qui réduira au silence la nuit entière, et juste pour jeter ces mots. Ne sait pas qu'à l'heure où les tombes vomissent leurs entrailles... (p. 193)

Ce lieu de l'Epreuve qui frappe l'imaginaire de frayeur, cette voix de l'Ange interrogateur, Malik es-sou'al qu'Aëd voit et entend, et qu'enfin il reconnaît et nomme, seront pour lui ainsi qu'il est écrit "l'Epreuve de la tombe", qui annonçant que la nuit entière est réduite au silence, annonce aussi l'aube de la Résurrection et le Règne de justice et de fraternité. Aëd lynché à mort, gît, meurtri, écrasé sur une plaque d'égout, paquet jeté de linge et chair sans vie, mais la Parole demeure portée par l'Autre qui est aussi le Même, le compatriote qu'Aëd a reconnu et qui se détache du cercle des curieux venus s'agglutiner autour de l'arène.

Le plus banal, le plus anonyme, le plus étranger à cette foule (qui) se penche, lui soulève la tête, le tient contre sa poitrine. Il le presse longuement contre lui, toujours à l'écoute. Après quoi, après tout ce temps, il lui dit à l'oreille : Par les cavales haletantes, par les cavales bondissantes, par les cavales... du matin... et les empreintes de leurs sabots... en vérité l'homme est ingrat envers... et il en porte témoignage... il ne sait pas qu'à l'heure où les tombes vomiront leurs entrailles et les cœurs leurs secrets... (p. 211)

La récitation par le double, le frère de la sourate Les

Coursiers prélude à la Résurrection d'Aëd qui aidé par lui, se remet sur ses pieds et entrevoit enfin dans... Un noir plus noir que le noir... des pensées qui traversent ce noir comme des haches étincelantes (p. 213), le lieu du Retour et de la Promesse. "Quand j'aurai fait trois pas encore, je serai entré là où il faut, et je me rappellerai". Torride, de pourpre, d'or, de vert ancien : la tempête qui lui touche le visage. Elle touche aussi à l'horizon des plaines haussées par l'embrasement de l'air vers les plus vastes altitudes. Il scrute ce pays et le jour lâché dessus, il en hume l'odeur infinie, le souffle brûlant; un pays antérieur au temps, un jour qui ne s'accommode que de soi, le lieu du retour... (pp. 211 - 212)

Le parcours initiatique d'Aëd est balisé, orienté, guidé et donc programmé par cette voix aux accents eschatologiques, par cette Parole hors diégèse mais qui infiltre le récit et finit par en investir le sens en l'éclairant, Parole en suspens, parole toujours à venir, elle annonce, en même temps que le châtiment douloureux à ceux qui ne croient, pas la réalisation de la promesse d'un au-delà lumineux, comme parole ultime : première et dernière, dans les ténèbres de la violence aveugle qu'Aëd subit dans sa chair, dans cette nuit de la grande profération passée ou à venir.

Envoyé pour, appelé à témoigner après avoir tout au long de son parcours, cherché vainement à connaître la vérité sur la nature intime des êtres qui l'entourent, Aëd ne pourra découvrir son véritable, son propre nom qu'après en voir douloureusement acquitté le prix : le lynchage qu'on lui inflige est l'ultime épreuve qu'il aura à subir pour accéder au mystère, épreuve qui consacre définitivement son initiation et lui permet

d'accéder à la vérité de son identité essentielle.

L'expérience initiatique, par essence individuelle, permet à la conscience de soi de s'affirmer en se dégageant de la gangue et des contraintes du groupe social, de construire et d'affermir la personnalité, de prendre pleinement conscience d'une individualité séparée. Ce détachement qui peut revêtir le caractère tragique d'une perte irréversible trouve sa compensation dans la rencontre d'un dieu transcendant et dans l'accession à un degré de "réalité" spirituelle qui permet d'accepter l'évidence de la mort physique et d'affermir sa croyance en un Dieu vivant et en sa Promesse.

Le passage sans transition d'un discours à l'autre figure un exemple parfait de cette structure en entrelacs produite par l'emploi de l'iltifat. En dépit de l'apparente linéarité, cet ordre enchevêtré de l'écriture pointe une simultanéité qui est celle de la pensée elle-même, qui surgit en même temps que l'œil appréhende l'objet vu, c'est pourquoi l'on peut dire qu'il n'y a pas de "rupture" dans l'enchaînement de la phrase, même s'il y a brisure de la tonalité du discours et incise dans l'ordre de la linéarité : le surgissement du texte coranique correspond à une fulguration de la pensée, à une percée consciente : à un plus de sens.

Plutôt que sous forme de citations plus ou moins intégrales, nettement démarquées ou placées de façon voilée ou non, en incise dans l'énoncé, les derniers romans de Dib privilégient des modalités d'insertion ou même d'intégration plus discrètes de la Parole coranique, par la médiation de récits de rêve ou de visions apparues en état de veille, qui souvent font surgir le fantastique dans le récit, ou alors par le recours à

un style parabolique, sous couvert d'allusions, d'évocations, d'images parfois si discrètes qu'elles peuvent passer inaperçues et que le Texte sacré se trouve de la sorte complètement fondu dans le récit profane comme si sa présence, pourtant lancinante, allait de soi. L'histoire de Faïna dans Le Sommeil d'Eve apparaît dans un récit de rêve que relate la jeune femme, le motif biblique du jardin où, furent créés Adam puis Eve, et prend une dimension coranique puisqu'il évoque précisément le motif des deux jardins liés à la Promesse édénique qui constitue le thème porteur de la sourate Le Miséricordieux, Er-Rahman (Sourate LV, versets de 46 à 76).

La vision des deux jardins annonce donc dés le début du roman l'issue du parcours initiatique de Faïna et de Solh qui se trouve déjà programmé dans la description qui est faite du jardin promis et dans l'allusion à la rencontre avec l'Ange...

La seconde vision avait elle aussi un jardin pour cadre. Un oranger poussait dans ce jardin... Dans mon rêve, au lieu d'un volcan il y avait juste une ombre, mais immense, dotée d'ailes. Je me promenais, attendant quoi : quelqu'un, quelque chose ? Je n'attendais en fait, et je le savais qu'une orange. Qu'on m'en donnât une... L'air embaumait, sentant l'orange... Puis une aube qui en avait pris la couleur s'était mise à monter sous l'ombre et ses ailes... J'étais presque sûre d'en recevoir une, bien brillante, bien juteuse. (pp. 24 - 25)

Cette vision, véritablement paradisiaque, incline à une interprétation mystique à travers la présence conjointe de thèmes éminemment révélateurs, de l'arbre, du feu, de l'eau et d'une chromatologie traditionnellement rattachées au Grand œuvre alchimique dans l'évocation de l'or-ange, fruit du

deuxième arbre. L'hétérogénéité de l'écriture, n'est pas ici révélatrice d'une rupture ou d'un mal-entendu, mais bien d'une dialectique d'échange.

La rencontre inattendue d'éléments hétérogènes, de discours en apparence conflictuels, n'aboutit pas comme dans la littérature moderne, chez Butor par exemple à une esthétique de la discontinuité mais à un dialogue intense entre textes fondamentalement opposés par leur natures : profane/sacré, mais entre lesquels peu à peu se file et se tisse une continuité essentielle entre des questions existentielles incontournables que pose le récit de fiction et celles d'une relation plus ouverte, plus humaine à autrui que propose, en réponse, le texte coranique : va et vient fructueux entre une réalité dont la gravité et l'urgence interpellent aussi bien l'écrivain que le lecteur, le croyant que le non-croyant.

Le geste de création se présente comme le désir, actualisé en mots, de partager un espace de communication où la prise de parole inclut et implique l'autre dans le mouvement même qui mobilise et engage l'écrivain. La dynamique de la création révèle une charge d'énergie et une aptitude significative à inverser la dérive qui condamne certains êtres à l'exclusion et à la mort symbolique, en logique d'intégration de l'Autre, qui suppose nécessairement la volonté de partager le même espace social et scriptural. Cette capacité à s'ouvrir à la différence, à accepter l'Autre et à faire une place à son altérité, relève d'une remarquable volonté d'édifier un monde chaleureux, où prédominent la connaissance et le respect, l'échange et le partage.

Dans l'écriture, l'acte de création prend valeur d'acte

essentiel : à la fois don de soi et geste de partage : quête mystique d'une relation à L'Autre qui renverse la fatalité de l'incommunicabilité et de la rupture à autrui que symbolisent les murs, le silence, l'indifférence du non-regard. Don de soi par la grâce du don de parole : force du dire et de la parole dans un monde chaotique où l'absence de charité et d'amitié sadaqa, est le plus grand facteur de déstabilisation de l'être et de déséquilibre de son environnement, que Dib met si bien en spectacle et en questions dans son œuvre. Force de la parole nue qui s'oppose à la violence aveugle et multiforme, force d'une Voix unique, répercutée de texte en texte, qui appelle l'humanité à s'unir autour du Créateur, écriture en gestation appelant à un monde meilleur où de nouvelles relations se tissent et se nouent entre réalités opposées ou contradictoires. Force de conviction, dont le but ultime et de re-lier en portant le Message, en pérennisant la transmission.

Surmontant la crise - humaine et civilisationnelle - d'un langage devenu vain, dans un monde verrouillé où les gens sont devenus des murs, les uns pour les autres ainsi que le déplore Ionesco, l'écriture ouvre un espace inespéré mais bien réel de parole, de rencontre et d'échange, où vient s'inscrire et se déployer un Message au souffle puissant qui se fait entendre et imprime à la phrase un relief aussi étrange qu'inattendu, porté par un imaginaire irradié. Le langage convulsif annonce la naissance non sans douleurs de valeurs humanistes nouvelles, renouvelées, puisées à la source d'une écriture révoltée, d'une culture de la révolte.

Symbole obsessionnel d'une parole absente et donc d'une perte, l'écriture se présente comme cet effort continûment

répété, soutenu, pour réactualiser et se réapproprier symboliquement la présence de cette voix absente qu'elle appelle de ses vœux. Le retour à une lecture-méditation, lecture-remémoration (dhikr et qiraa) du texte coranique est donné comme le recours incontournable, voire ultime de l'homme moderne coupé de ses racines religieuses et métaphysiques (Ionesco, Notes et contre-notes), égaré, noyé, dévalorisé dans un monde insensé - privé ou coupé du sens -, incompréhensible, confronté chaque jour à la violence aveugle de l'irrationnel, de l'exclusion et de la haine.

L'infiltration plus ou moins massive d'un autre code socioculturel traversant le code esthétique de surface modifie fondamentalement la relation au texte : lieu hospitalier de rencontre entre différentes voix qui s'entremêlent et interagissent, l'écriture ouvre un espace convivial de partage où s'engage un processus dynamique de dialogue entre le texte et son lecteur, car c'est en fait le lecteur qui en dernière instance va écrire le texte, en fonction des éléments qu'il sera parvenu (ou non) à dégager, puis à mettre en relation et qui ainsi, fait exister le texte, permettant au sens non pas, seulement, d'apparaître mais de s'élaborer, de se construire et de s'affirmer au cours de ce processus où lire revient à éprouver, à mettre à l'épreuve, la propre capacité du lecteur à produire lui-même du sens.

Le propre de l'intertextualité est d'introduire à un nouveau mode de lecture qui fait éclater la linéarité du texte. Chaque référence intertextuelle est le lieu d'une alternative : ou bien poursuivre la lecture en ne voyant là qu'un fragment comme un autre qui fait partie intégrante de la syntagmatique du texte - ou

bien retourner vers le texte-origine en opérant une sorte d'anamnèse intellectuelle où la référence intertextuelle apparaît comme un élément paradigmatique "déplacé" et issu d'une syntagmatique oubliée... C'est simultanément qu'opèrent ces deux processus dans la lecture - et dans la parole - intertextuelle, étoilant le texte de bifurcations qui en ouvrent peu à peu l'espace sémantique.

La dynamique relationnelle d'échange qui se noue entre le sujet écrivant démultiplié par toutes les voix qui rayonnent à partir de ce point focal qu'est le texte, et le sujet lisant, lui-même étendu à tous les autres sujets lisants, à tous les lecteurs, aboutit à cette situation particulière de synergie et d'échange au sein de laquelle s'accomplit le travail intertextuel. Le processus de lecture consiste alors, ainsi que le constate Laurent Jenny, à déployer en réponse au projet même de la parole intertextuelle, une double stratégie d'appréhension du texte : l'une sur la ligne du récit, l'autre en opérant un retour au texte de référence par une démarche de révolte qui est aussi un travail de mémoire contre l'oubli qui imprime une force incroyable à l'écriture.

Quels que soient les textes assimilés, le statut du discours intertextuel est ainsi comparable à celui d'une super parole en ceci que les constituants de ce discours ne sont plus des mots mais du déjà parlé, du déjà organisé, des fragments textuels, l'intertextualité parle une langue dont la vocabulaire est la somme des textes existants. Il s'opère ainsi une sorte de décrochage dans le niveau de parole, une promotion à un discours d'une "puissance" infiniment supérieure à celle du discours monologique.

Entremêlant texte profane en langue française et Parole

sacrée portée en secret par l'arabe, l'écriture tisse d'un même geste et dans le même espace textuel, la voix de l'Autre supportant la fiction et la voix du Même avec ses rythmes propres, son code visuel et métaphorique, ses effets rhétoriques. Entre l'élan pulsionnel de la langue maternelle disant la nostalgie d'un lieu et d'une Parole absente et le jet de l'écriture en langue française par lequel s'exprime la volonté de surmonter la séparation et la perte de cette première et unique référence, se dessine en creux dans le non-dit et les silences de l'œuvre, le désir irrépressible de tracer sa propre voie (voix), d'inscrire sa propre expérience du monde, des mots et du langage, de construire et d'affirmer par delà le repli stérile sur soi et l'éparpillement douloureux, sa propre identité.

Présence parlante, vivante au sein de la froide matérialité, d'un univers abstrait de signes, la Parole coranique - oubliée, mal entendue ou mal comprise - renoue ce lien fondamental avec le ghayb, ce mystère de l'inconnaissable. Elle active et réactualise ainsi la Révélation : échange et rencontre essentielle pour la connaissance, en faisant entendre une voix et un sens qu'elle fait ainsi à nouveau advenir.

C'est au creux, dans le sein chaleureux de cette rencontre singulière que le romancier a choisi d'inscrire son action et de situer sa propre parole, dans un système suractivé d'échanges osmotiques entre langues, cultures, visions du monde et de l'avenir, par une écriture qui porte la marque indélébile de son appartenance et de son identité - inscription lumineuse du ayn - au cœur même d'une langue et d'une culture qui marquent sa différence.

2 - Présence de la langue-mère :

Faisant émerger l'étranger dans le texte, et en justifiant la présence, voix annonciatrice, la présence du Texte coranique en même temps qu'elle ouvre le récit à l'étranger, à l'étrangeté, contraint par le recours à une lecture interprétation, à une découverte du sens par référence à ce texte focalisateur qu'est le Coran, portée par une langue étrangère elle aussi, et dont les mots deviennent par conséquent des signes référentiels.

Les liens qui se tissent et se nouent entre œuvres fondamentalement différentes permettent de mettre à jour la présence et l'usage de procédures rhétoriques empruntées à la langue arabe : procédé de l'iltifat, jeu des addad, stratégies scripturales du laff oua nachr, et du tanjîm, qui attestent d'un attachement profond, viscéral à la langue maternelle, intimement et activement à l'œuvre dans l'écriture et travaillant en secret à un renouvellement des formes qui aboutit à son originalité, à sa singularité en y injectant des significations nouvelles. La pluralité des voix qui s'expriment dans le texte, la multiplication des foyers d'émission favorisent cette traversée de l'écriture par l'altérité qui la marque en profondeur de cette tonalité et de ce caractère mystiques. Les fragments du Coran qui viennent s'enchâsser par flashs éclatants, cette césure questionnante étoilent l'énoncé ou s'y glissant subrepticement, en subvertissent le sens, remplissant pleinement leur rôle d'iltifat, c'est-à-dire d'appels à l'attention qui constitue la principale fonction rhétorique conférée au procédé. Les volutes que la phrase mime confortent cette souplesse d'adaptation de l'écriture à un monde et à une situation dans le monde, pour dire que l'incommunicabilité entre personnes qui y sévit est

battue en brèche par la forme même que l'écriture choisit librement d'adopter : lieu d'entrelacement intime et d'échange entre textes, entre langues, entre visions du monde, le texte dibien dévoile sa propre idéologie en manifestant plus ou moins ouvertement la présence d'un autre texte. Textes polyphoniques, les romans dibiens, en remettant en cause l'unicité et l'homogénéité de la voix unique qui est le propre du discours totalitaire, impérialiste ou terroriste et que l'écriture indexe ainsi pour en dénoncer l'inadmissible arbitraire et la cruelle injustice.

3 - Dans l'étoilement du sens, tanjim

L'écriture se fait le véhicule d'un sens "étoilé" qui à l'instar de celui du texte coranique, se constitue secrètement à la croisée et dans le choc des signes, se tisse et se noue dans "l'entre-deux des textes" (M. Foucauld) sous une référence en apparence facilement déchiffrable, mais en réalité constamment détournée, subvertie, démultipliée, polarisée.

La notion de tanjim prend alors toute sa pertinence. Issue de l'étude de l'organisation particulière du texte coranique, cette notion de tanjim - littéralement étoilement - peut être définie conformément à l'étymologie arabe du nom dont elle dérive, najm : étoile, comme cette singularité qu'offre le Livre sacré, de se présenter de manière fragmentée, en raison vraisemblablement de sa révélation elle-même qui s'est faite par fragments, qu'il a fallu par la suite regrouper, lors de la recension. Cette notion de tanjim laisse au lecteur du texte coranique une impression unique de pluralité et de dissimilarité de thèmes dispersés à travers l'espace textuel et facilement repérables en surface, de même qu'à une dissémination et à un

foisonnement de significations que la lecture qur'an a pour rôle de mettre en relation. Le tanjim est la marque entre toutes reconnaissable d'un ordre lui-même "dispersé" de l'organisation des sourates, mais qui ne nuit en rien à l'unité profonde de la structure d'ensemble et la cohérence et à l'unité du message.

Cette esthétique de la fragmentation, du tanjim, ou si l'on préfère de la diffraction au sens que le mot prend en optique, semble, par bien des aspects, oblitérer l'écriture dibienne, ce que Dib reconnaît et revendique du reste de manière habilement allusive : l'influence de cette étoile vers laquelle tend la quête du sens d'Iven Zohar, le narrateur de Cours sur la rive sauvage.

J'avais vaguement conscience qu'elle me servait même de guide. L'eusse-je donc voulu, j'aurai sans doute incapable d'échapper à l'attraction. Je ne le voulais, ni ne le souhaitais ; de tous les habitants, il m'était échu à moi seul le privilège de tomber sous la protection d'une étoile : je tendais mes regards vers elle et je n'essayais de me retourner sous aucun prétexte. (S.E, p. 27)

Il semble bien que nous soyons là devant une métaphore obsédante, qui va proliférer dans tout l'univers du récit et en contaminer toutes les significations. Il n'est que de parcourir l'œuvre dibienne, pour, à travers une intense activité intra textuelle, s'apercevoir de l'omniprésence et de la prégnance de cette notion d'étoilement sur l'imaginaire qu'elle enchante et sur l'écriture : dans chaque œuvre de Dib, dans chaque livre, se lit, cette influence, cette obsession du Livre, auquel le lecteur par différents moyens est renvoyé en permanence.

La puissance de rayonnement de cette étoile se reflète

dans les couches les plus profondes de l'imaginaire comme dans l'application de ce procédé à l'écriture et dans le roman, le motif et la métaphore stellaire saturent totalement l'espace textuel. D'ailleurs, la référence au procédé scriptural du tanjim se profile dans le projet même de l'écrivain, de situer son écriture dans des régions moins explorées... de la mémoire, du Livre-remémoration. Voyageur sollicité par une destination dont la réalité et le sens m'échappent ou souvenir courant sur les ruines d'une contrée remémorée mais à jamais disparue. (p. 54)

Dès la mise en texte, la profération par Iven Zohar du nom de cette étoile protectrice gardé au fond de la mémoire, fait exploser l'espace qui s'étoile et basculer le récit dans cet ailleurs, dans cet au-delà, l'ouvrant à l'infini du sens. Je prononçais à haute voix le mot "Hellé". Ces syllabes n'avaient pas plus tôt effleuré mes lèvres que les murs des salles s'effondrèrent avec un long grincement. De toutes les gorges un cri jaillit, remplit l'espace et ne se répéta plus. (p. 78)

Ce nom Hellé qui abat les murs, cri unique Un, jaillit de toutes les gorges sans exception, n'est-il pas celui de Dieu lui-même ? Le Nom suprême Allah, anagramme de Hellé - Ilah, qui n'ouvre et libère l'espace du livre que pour mieux le remplir d'étoiles ? Dans le roman, ce nom mystérieux transmis d'un autre espace, c'est celui de l'une des deux héroïnes, femme flamboyante...rayonnante...irradiante (pp. 16 et 78), centre d'un foyer incandescent (p. 56), incarnation...de la puissance mais de la passion aussi (p. 78), nom magique qui guide le narrateur sur la rive sauvage et lui montre la voie. Une illumination me vient. Si je prononçais le nom mystérieux : "Hellé" qui m'a

était transmis d'un autre espace et que j'ai gardé au fond de ma mémoire ? Je me reproche de n'y avoir pas pensé plus tôt. Je murmure alors, tel un mot de passe : - Hellé... Et une femme flamboyante de se détacher de l'ensemble des autres, de s'élancer vers moi. Elle sourit du centre d'un foyer incandescent. (p. 78)

Les noms des trois protagonistes du roman entretiennent des correspondances symboliques remarquables avec les trois motifs évoqués : le soleil, le centre et son corollaire le cercle et l'étoile. Radia en effet est une parfaite anagramme du mot arabe daïra qui signifie cercle, le nom Hellé, lui, anagrammise ilah ou Allah, c'est-à-dire Dieu, que l'on peut associer au symbole universel du soleil, divinité primordiale, dont il manifeste le pourvoir créateur, et dont le culte a donné naissance à beaucoup de religions dans le monde, dont l'Islam, comme symbole d'unicité. Le nom du héros s'il peut être rapporté à un personnage réel, (médecin andalou illustre d'origine arabe, ami d'Averroès, Ibn Rushd commentateur d'Aristote et qui connut Maimonide), peut se lire également comme Ibn az-Zahra, fils de Az-Zahra, c'est-à-dire fils de Vénus, Zahra étant en arabe le nom de la planète, ce qui rattacherait directement le narrateur à cette étoile du matin et étoile du soir puisqu'elle apparaît et appartient aussi bien à l'orient, qu'à l'occident, pour montrer au voyageur et l'aider à s'orienter vers ce sens qui n'apparaîtra, qui ne se dévoilera totalement que :

Lorsque le ciel se fendra
Que les étoiles seront dispersées
Que les mers confondront leurs eaux

Que les tombes seront renversées (Coran, Sourate Le Ciel qui se fend, LXXXII, 1 à 4).

L'apparition répétée des motifs de l'étoile, du cercle et du soleil, leur apparition prolifique à travers des réseaux de métaphores étroitement disposés en constellations, tisse l'univers onirique du récit, à travers cette récurrence de visions, dévoilement de signes, qui saturent et animent l'espace textuel dans sa totalité. La structure de l'ensemble se construit autour de la relation synecdochique qui inclut trois éléments du cosmos dont le sémantisme combiné révèle ce qui peut être finalement le sens à privilégier, le soleil au centre de l'étoile à trois branches que nous formions, rejoint en effet, le symbolisme construit sur le nombre trois, de l'anneau que Solh offre à Faïna dans Le Sommeil d'Eve, une bague étrange, barbare avec ses trois diamants enchâssés dans une boule de platine (p. 135), gage d'union et d'amour.

L'atomisation des signes linguistiques et symboliques au sein du texte coranique, assure cette démultiplication de la puissance évocatoire et suggestive, et donc esthétique de l'écriture qui caractérise la force d'expression et de rayonnement de son message et lui confère ce caractère d'inimitabilité dont l'écrivain semble chercher la formule alchimique, l'insondable secret.

Le motif de l'étoile se présente comme la trame sur laquelle l'écriture vient inscrire ce désir de lumière, ce rêve de perfection, et se construit autour de cette obsédante influence du Livre dont la lecture-remémoration a pour objectif d'atteindre cette perfection, à travers une écriture, une parole qui est elle-même cette remémoration, ce dhikr.

Mohammed Dib dans un de ses derniers ouvrage L'arbre à dires, explique que son œuvre dans son ensemble est placée sous cette influence bénéfique, sous cette protection du livre et que, c'est bien en conscience que, "quêteur d'absolu", il a choisi de poursuivre cette inaccessible perfection de l'étoile.

En fait, je me rends compte que je n'ai jamais eu le sentiment de m'être mis à écrire un livre et puis, ce livre achevé, d'avoir tiré un trait pour en commencer un autre. Dés le départ, j'ai su que j'écrirais quelque chose d'ininterrompu, peu importe le nom qu'on lui donne, quelque chose au sein de quoi j'évolue et avec quoi je me bats encore après cinquante ans d'écriture. La même matière, le même univers, la même œuvre, mais rien qui progresse linéairement, tout droit devant. Plutôt, qui pousse par récurrence à la façon d'une étoile et, comme tel, rayonne dans tous les sens, plus fort dans un sens à un moment donné, plus fort dans un autre à un autre moment.

Ceux qui ont la curiosité de me lire pourront en témoigner. De l'un à l'autre de mes livre, des passerelles sont jetées... traverses qui relient chaque livre à un autre, nullement une succession logique, mais organique. Car ce n'est pas une suite romanesque ou poétique, que je me suis efforcé de mettre sur pied, j'ai été tenté au contraire par l'aventure qui constitue une exploration tous azimuts. Aussi dans ce dédale intime, des fils d'Ariane courent, se croisent, se tendent, se détendent, secrets et apparents à la fois. Aussi des personnages, des lieux réapparaissent, des situations se recréent. Peut-on parler d'avancées par récurrences ? Je me le demande.

Expérimenter ce procédé singulier du tanjim, telle était donc dès le départ, l'ambition de l'écriture, pour en saisir la

réalité, toujours différée vers un ailleurs, toujours à poursuivre vers un au-delà. L'écriture, hantée par le rêve et l'énigme de l'étoile, dit cette tension, cette course éperdue vers un lieu de parole situé dans un ailleurs où "se dire" c'est aborder l'autre rive, c'est-à-dire, être de plus en plus soi-même en s'approchant de la perfection.

L'exploration de l'espace imaginaire dibien met à jour des aspects absolument insoupçonnés et même imprévisibles, et permet de restituer à l'œuvre son originalité en la greffant, en la ressourçant, dans son univers culturel et idéologique, pour exhausser le patrimoine rhétorique et linguistique dans lequel l'écriture s'enracine et dont elle se nourrit au plan de sa thématique. Elle puise sa sève dans une tradition allégorique qui emprunte ses signes à la mythologique coranique, et dans le vieux fond de la culture arabe traditionnelle, et intègre intimement des systèmes de représentations symboliques, puisés dans un rapport intime à un Livre qui affecte profondément et de façon indélébile l'imaginaire de l'écrivain.

Remarquablement et subtilement allusive, la mise en œuvre littéraire est marquée par ce caractère de mystère, par cette frange de non-dit, qui infiltre massivement l'écriture, l'imprégnant, la "chiffrant", de valeurs nouvelles qui imposent au lecteur l'utilisation de clés culturelles et rhétoriques autres pour aborder le texte, moyens nouveaux pour une autre lecture.

Seul le va et vient incessant, l'échange fécond et généreux entre langues et cultures peut faire naître, grâce à l'éclosion et à la floraison de signes croisés, ingénieusement greffés les uns sur les autres, une circulation suractivée du sens et son épanouissement.

Bibliographie :

1 - Laurent Jenny : La stratégie de la forme, Revue Poétique, N° 27, Le Seuil, Paris 1976, p. 267.

2 - Ibid., p. 258.

3 - Laurent Jenny : op. cit., p. 266.

4 - Ibid., p. 166.

5 - Abdelkebir Khatibi : La Blessure du nom propre, Ed. Denoël, Paris 1974, p. 15.

6 - Ibid.

7 - Voir, Mircea Eliade : Images et symboles, Ed. Gallimard, Paris 1952, p. 196.

8 - Mohamed Dib : L'Arbre à Dires, Albin Michel, Paris 1998, pp. 207.

9 - Donnée dans Dictionnaire Encyclopédique Quillet, Edition 1990.

10 - Julia Kristeva : Séméiotiké, Recherches pour une sémanalyse, Le Seuil, Paris 1969, p. 53.

11 - Carl.- A. Keller : Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales, Albin Michel, Paris 1996, p. 24.